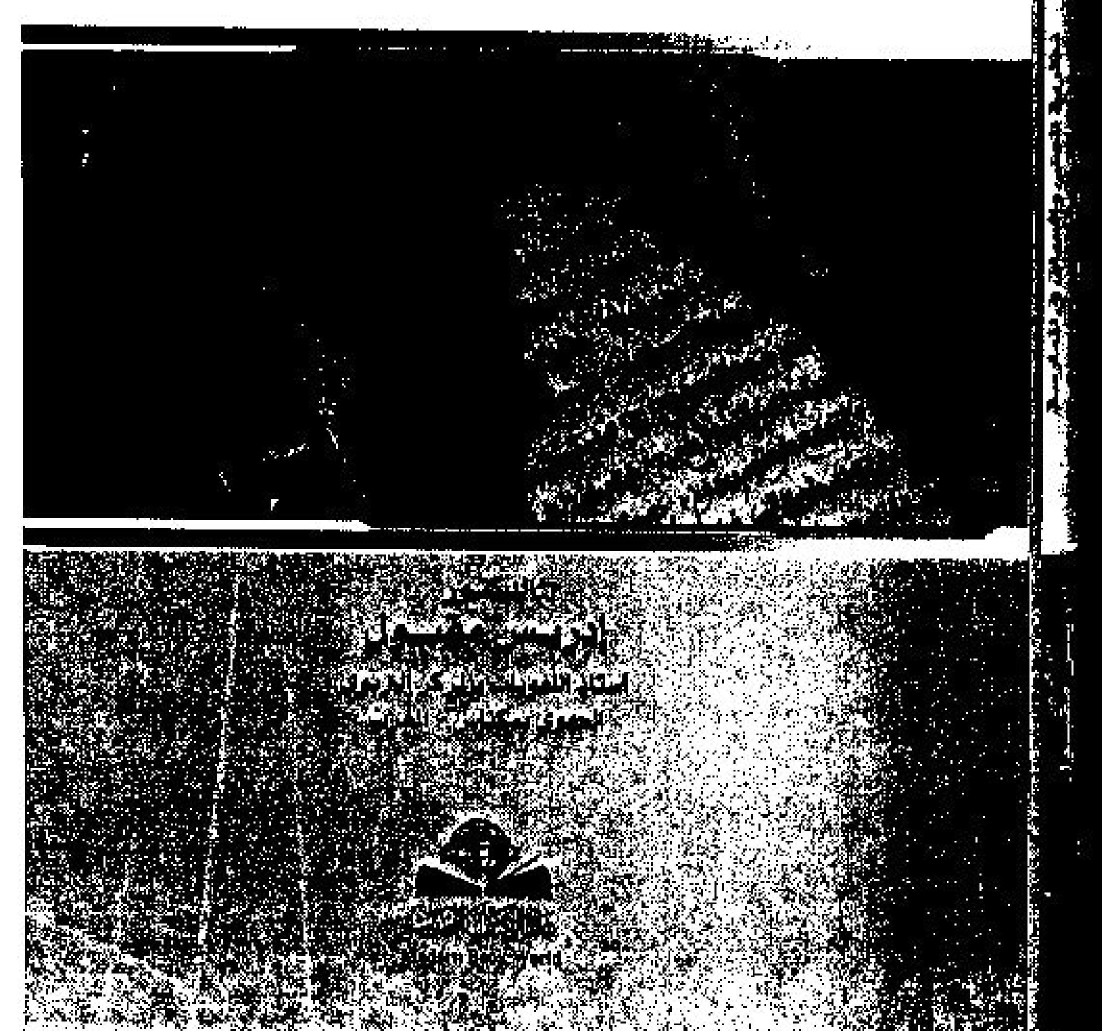
الأفق التداولي

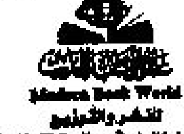
نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية



إدريس مقبول

Al-Ofuqe AL-Tadawuli

سمينا كتابنا هذا بـ"الأفق ...
الأفق من أمل للناظر التأمل ...
النظر لطالبه. و"الأفق ...
وعملي من سؤال الدلالة ...
والخبر عن المعنى هل يوجد ...
المتكلم أم عند القارئ؟
إن الأفق التداولي مشروع ...
والإسلامية بالمعنى الذي ...
المتعددة الوجوه عوضا عن ...
بدل الفردية والمتفاعل بدل ...
الموضوعية والذاتية والكلي ...
يقتل الحقيقة ويواري جثمانها ...
الأفق التداولي إعلان بأن ...
ومخاطب، ولا يكون إلا ...
إلا في إطار زماني ومكاني ...
عنه بعناصر السياق والمقام ...
في كتابنا "الأفق التداولي" ...
التواصل داخل نصوص ...
التفاهم؟ لأن "النص" لم ...
نكتشف سؤال التواصل ...
أقدم نص نحوي ...
مبكر جدا بالتقاط ...



Modern Book World
للنشر والتوزيع

الأفق التداولي

نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية

الدكتور

إدريس مقبول

أستاذ اللغويات بالمركز التربوي الجهوي بمكناس – المغرب

عالم الكتب الحديث

Modern Book World

اربد – الأردن

2011

الطبعة الأولى

2011-1432

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(2010/6/2001)

- أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية.
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

ردمك: ISBN 978-9957-70-368-4

عالم الكتب الحديث

Modern Book World

للنشر والتوزيع

إربد – شارع الجامعة – بجانب البنك الإسلامي

تلفون: (00962 -27272272) خلوي: 5264363/ 079 فاكس: 27269909 -00962

صندوق البريد: (3469) الرمز البريدي: (21110)

البريد الإلكتروني almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

almalktob@gmail.com

الموقع الالكتروني: www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن – العبدلي – عمان – تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت

روضة الغدير – بناية بزي – هاتف: 00961 1 471357 فاكس: 00961 1 475905

إهداء

إلى

الوالدين الكريمين متعهما الله بالصحة والعافية

وإلى

زوجتي الغالية لبنى



الفهرس



مقدمة الأفق

سمينا كتابنا هذا بـ"الأفق التداولي" تفاؤلا بما يحمله الأفق من أمل للناظر المتأمل مع ما يستبطنه من بعد النظر لطالبه، و"الأفق التداولي" عندنا مخرج نظري وعملي من سؤال الدلالة المحير، مخرج من التفتيش المضني والمحير عن المعنى هل يوجد في الخارج أم في النص أم عند المتكلم أم عند القارئ؟

إن الأفق التداولي مخرج في الممارسة التراثية العربية والإسلامية بالمعنى الذي يعيد فيه الاعتبار للحقيقة المتعددة الوجوه عوضا عن الحقيقة الواحدة، و للمجموع بدل الفردية وللتفاعل بدل الاختيارات الواحدية، ولتداخل الموضوعية والذاتية وتلاشي الفصل بينهما؛ الفصل الذي يقتل الحقيقة ويواري جثمان المعنى.

الأفق التداولي إيمان بأن الخطاب لا يكون إلا بين متكلم ومخاطب، ولا يكون إلا لدواع، ولا يكون إلا لمقاصد، ولا يكون إلا في إطار زماني ومكاني وشروط تواصلية هي ما نعبر عنه بعناصر السياق والمقام التي تعطي قيمة لفقه المحل.

في كتابنا "الأفق التداولي" نكتشف سؤال "المرئي" في التواصل داخل نصوص اللغة والنحو، وكيف يحصل به التفاهم؟ لأن "المرئي" له قواعده النسقية أيضا وسَنَنُه، نكتشف سؤال التواصل اللمسي والشمي والذوقي

داخل أقدم نص نحوي عَرَفْتنا به الثقافة العربية الإسلامية، وعي مبكر جدا بنتائج وخلاصات دراسات قرننا الماضي.

الأفق في اللغة محل التقاء السماء والأرض، والتداولية عند أهل الاختصاص محل التقاء بين مساحتين: مساحة المعارف النفسية والاجتماعية ومساحة اللغة بما هي ملفوظات ونصوص، وكما تفيد مادة 'أفق' في اللسان السَّنن والزيادة، تفيد التداوليات نفس المعاني من وجه آخر، فهي -أي 'التداوليات'- تسعى لوضع قواعد وسَنَن للتخاطب بين المتخاطبين، كما تجتهد لترسم دائرة الدلالة موسعة منفتحة ومزيدة ؛ لتشمل المتخاطبين أو أطراف التخاطب ومقاصدهم ومقتضيات الخطاب واستلزاماته، كما تشمل سياقات التخاطب ومقاماته.

إن الأفق التداولي محاولة لبيان وتأكيد تقدم الممارسة التراثية العربية والإسلامية في مجال اللسان والنص إذ كانت دائما ممارسة منفتحة على خارج اللغة مرة في مرونة وعقلانية وانضباط بدرجات متفاوتة، ومرة في غلو وسَرَف لا يخلوان من متعة وإغراء، انفتاح على النواحي، والأفق هو 'النواحي'، كما في اللسان، التي ظلت بمنأى عن المعالجة في عمليات التأويل لأسباب تقنية أو فكرانية (إيديولوجية).

الأفق التداولي تصور لانفتاح القارئ والمتلقي والمؤول والحامل على النص غير المكتوب، على النص الحاف المنظور لمزيد من المعرفة بالنص المسطور، إذ كما أن للنص المسطور قواعد بنائه وانسجامه واتساقه، للنص المنظور قواعده ومساطره الموجِّهة لتفكيكه وتوظيفه في صياغة وفهم النص الكبير الذي هو جماع النصين.

الأفق التداولي هو أفق انعتاق المعنى من إسار التوظيف والاستخدام بتعبير أمبرتو إيكو، وهو أفق لمواجهة العنف التأويلي في غصب النصوص على قول ما لا تقوله، عنف تمارسه الظاهرية والباطنية على حد سواء، فتذهب الأولى إلى حبس النص في شرنقة المعجم والقشور والحقيقة دون المجاز، والمعنى الأصلي والمعنى الأول دون المعاني التبعية أو الثواني و الثوالث، وتذهب الثانية - أي الباطنية- إلى الشطح الدلالي رافضة قيود الحس متجاوزة حدود العقل ومنطقه، مكتفية بمنطق التأويل الذاتي بما هو انفعال اللحظة مع الخطاب، وتجاوب النفس في تجربتها الشخصية مع النص.

لقد انتهت رحلة المعنى في الدراسات اللسانية بعد سفرها الطويل في أحضان علم التداوليات، فبعد أن تعرضت للطرد والنفي من حضيرة البنيوية ونماذج تشومسكي التوليدية الأولى، بدأت تشق طريقها شيئا فشيئا مع فلاسفة اللغة في جامعة أكسفورد أوستين وجون سورل وبول كرايس.

وكان افقا جديدا بدأ ينفتح للمعنى بعد إعلان إفلاس كل المحاولات التي تخلصت منه سهوا أو عن عمد، فكان لعودته إلى ساحة الدرس اللساني الأثر الكبير في عملية الالتفات إلى خارج اللغة(النفس والمجتمع)، بما هو 'الخارج' هذه المرة ليس سوى وجه من وجوه تشكيل 'المعنى'.

لقد عاد 'المعنى' وعادت معه الأسئلة المضمرة لتكشف الحاجة الملحة والدائمة للتساؤل عن حدود التأويل، وإشكالات المقاصد المركبة، وأسئلة السياق. كل أولئك من أجل أن تعود الحياة للسان والنص بعد أن

أفقدتهما الاتجاهات التجريدية العازلة الصورية صفة الحيوية، وتركتهما هياكل فارغة بيد أنها فارغة.

في كتابنا هذا اشتغلنا على نصوص متعددة، ومنها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وهما لا يقعان تحت دائرة التراث، لأن التراث إنساني الصنع والملامح، وهكذا فالتراث ما انبنى عليهما من فهم ودراسات وبحوث تفسيرية، إذ القرآن والحديث ما يزالان عندنا وسيبقيان إلى أبد الآبدين من الوحي الذي لا يختلط بجهود البشر، لأن أي خلط من شأنه أن يفسد نتائج العلم ويحبط آثار العمل.

أتمنى أن يجد القارئ في هذا الكتاب رحلة مفيدة شائقة في نصوص التراث العربي والإسلامي(نحوا وأصولا وتفسيرا ولغة وغيرها،...)، رحلة للكشف عن الأفق التداولي في ثنايا هذه الجغرافيات الثقافية التي وإن بدت منفصلة إلا أن الاتصال هو رهانها وهو سمتها الجوهرية المضمرة.

والله من وراء القصد

وهو يهدي السبيل

تم الفراغ منه عشية13 رمضان1430

الموافق لـ3سبتمبر2009

المقالة الأولى

آلية التأويل التداولي عند الطاهر بن عاشور

مقدمة عن التحليل التداولي:

لم تعرف الثقافة العربية الحديثة أي اهتمام حقيقي بالدراسات التداولية العصرية، ويمكن اعتبار الكتابات العربية في هذا المجال نادرة، ويعتبر الأستاذ الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أحد المفكرين العرب والمسلمين الأوائل الذين حاولوا التعريف بالفكر التداولي وتطبيقه في بعض مناحي الثقافة العربية الإسلامية[1].

والتداوليات عند الأستاذ طه أحد فروع الدراسات اللسانية إلى جانب الداليات والدلاليات.

- فالداليات: ويقصد بها الدراسات التي تختص بوصف- إن أمكن بتفسير- الدال الطبيعي في نطقه وصوره وعلاقاته. وبهذا تكون الداليات شاملة للأقسام الثلاثة المشهورة: الصوتيات والصرفيات والتركيبيات.
- والدلاليات: ويقصد بها الدراسات التي تختص بوصف - وإن أمكن بتفسير- العلاقات بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها سواء اعتبرت تصورات في الذهن أو أعيانا في الخارج.
- والتداوليات: ويقصد بها الدراسات التي تختص بوصف - وإن أمكن بتفسير- العلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها وبين الدالين عليها[2].

---

(1) براجع: مصطفى غلفان: اللسانيات العربية الحديثة، دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية والمنهجية، جامعة الحسن الثاني- عين الشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ضمن سلسلة رسائل وأطروحات، رقم:4، 249.

(2) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1987، 19.

- والتداولية يجري تعريفها رسميا بأنها ذلك المصطلح العربي الموافق لـPragmatics الأجنبية، والذي كان الفضل في وضعه للأستاذ طه عبد الرحمن سنوات السبعينات من القرن الماضي[1]، وقد حضي ولاشك بالإجماع والتداول[2]، ولفظة التداول كما يرى مقترحها تفيد في العلم الحديث الممارسة المعبر عنها بـ La praxis، وتفيد أيضا التفاعل زيادة على أنها من نفس مادة الدلالة التي تتقاطع معها[3].

وقد جمع الباحث اللساني والتداولي ليفنسون Levinson في كتابه Pragmatics وجوها من التعاريف نأخذ منها ما يلي:

التداولية حقل لساني يهتم بالبعد الاستعمالي أو الانجازي للكلام ويأخذ بعين الاعتبار المتكلم والسياق، وإذا كان التركيب يبحث العلاقة بين الدوال فيما بينها، والدلالة تبحث العلاقة بين الدوال ومراجعها، فإن التداوليات تبحث العلاقة بين الدوال ومستعمليها.

(1) ينظر مداخلة الدكتور طه عبد الرحمن في ندوة: الدلاليات والتداوليات، أشكال الحدود، منشورة ضمن البحث اللساني والسيميائي، 299.

(2) وإن كان البعض من إخواننا الباحثين خاصة في المشرق ما يزالون يستعملون مقابلات مختلفة وملبسة وترجمات غير موفقة مثل الذرائعية والبراجماتية والنفعية والوظائفية وعلم التخاطب إلخ.. وكلها لا ترقى في نظرنا لترجمة الدكتور طه عبد الرحمن.

(3) تقول فرانسواز أرمينيكو في هذا المعنى:تعني كلمة التداولية عند بعضهم (البراكسيس)، إذ على التداولية أن تعين مهمتها في إدماج السلوك اللغوي داخل نظرية الفعل، ويدركها البعض الآخر كمهتمة أساسا بالتواصل، بل وبكل أنواع التفاعل بين الأعضاء الحية، بينما عليها بنظر آخرين أن تعالج استعمال العلامات أساسا، أما الفريق الأخير فيعد التداولية علم الاستعمال اللساني ضمن السياق، ينظر، المقاربة التداولية، 11.

إن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن هذا الاهتمام في حد ذاته ليس منسجما وموحدا، لأنه يتوزع بين مجالات تداولية مختلفة ميزت فيها أورشيوني بين ثلاث تداوليات أساسية متجاورة هي:

1- التداولية التلفظية Enonciative pragmatique:أو لسانيات التلفظ مع شارل موريس، التي تهتم بوصف العلاقات الموجودة بين بعض المعطيات الداخلية للملفوظ وبعض خصائص الجهاز التلفظي Dispositif énonciatif (مرسل- متلقي-وضعية التلفظ) التي يندرج ضمنها الملفوظ.

2- التداولية التخاطبيةIllocutoire pragmatique، أو نظرية أفعال اللغة مع أوستين وسيرل، التي تخصص لدراسة القيم التخاطبية داخل الملفوظ، والتي تسمح له بالاشتغال كفعل لغوي خاص.

3- التداولية التحاورية Conversationnelle pragmatique، التي نتج تطورها الحديث جدا عن استيراد الحقل اللساني للأفكار المؤسسة أصلا من لدن الاثنولوجيين وإثنوميتودولوجيي التواصل، وهي تهتم بدراسة اشتغال هذا النمط من التفاعلات التواصلية (الحوارات)، باعتبارها تبادلات كلامية تقتضي خصوصيتها أن تنجز بمساعدة دوال تلفظيةSignifiants verbaux، ولفظية موازية Para-verbaux

وإذ تبين تعريف التداولية، واتضح مجال اشتغالها، ننتقل للكلام على بعض من عناصر التحليل التداولي عند الشيخ الطاهر بن عاشور.

عناصر التحليل التداولي:

يمكننا في البداية الجزم بأن عناية الشيخ الطاهر بن عاشور بعلوم البلاغة بصورة حية تجديدية، والمعاني تحديدا جعلت من كتابة غنيا غاية الغنى بمفردات التحليل التداولي، ذلك أن تعاطي وجوه المعنى بتقليب النظر في أساليب الخطاب في صلتها بمقاصد صاحب الخطاب والمخاطبين المتلقين للوحي وسياقات التنزيل في تقاطعها مع سياقات الفهم والتأويل، كل هذا يجعل القارئ يطمئن إلى هذه الحقيقة ولا يرتاب في ذلك ولا يشك.

ولما كانت عناصر التحليل التداولي متشعبة ومتداخلة ولا تكاد تنتهي إلى غاية، حتى إنه ليصعب استقصاؤها، فقد رأينا أن نقصر حديثنا فيها على ما اتصل بمسألة القراءة والتأويل وبعض متعلقاتها، وهي كلها مباحث تداولية دائرة على المعنى وجودا وعدما.

مستويات الدلالة وأطراف التخاطب:

يميز الشيخ ابن عاشور بين مستويات الدلالة في خطابه المقدماتي حين تعرض للحديث عن الفرق بين تفسير الباطنية وتفاسير الصوفية الإشارية، فبين من تلك المستويات الدلالية التداولية[1]: دلالة العبارة في مقابل دلالة الإشارة، وتحدث عن دلالة المخالفة ودلالة الرمز ودلالة التضمن ودلالة الالتزام ودلالة الاقتضاء ودلالة لحن الخطاب ودلالة

(1) للمزيد عن هذه الدلالات الأصولية من وجهة نظر التداوليات الحديثة، يراجع: محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، المدار الإسلامي، 2006.

فحوى الخطاب والدلالة العرفية والدلالة الوضعية والدلالة الأصلية والدلالة التبعية...[1]، وهي أطياف من الدلالة تشي بمدى وعي الشيخ ابن عاشور بتصرفات الدلالة في خريطة التداول وتجلياتها وطبقاتها، انطلاقا من الظهور إلى الخفاء، ومن النصية إلى درجات الإضمار والاستتار[2]، والتي يحتاج معها المخاطب إلى جهد في إدراكها يتفاوت بحسب قدراته التأويلية وبحسب مستوى توغل المعنى في كثافة الإجمال أو الاشتراك أو الحذف أو ما إليها من حُجُب الاستعمال التداولي.

كما تكلم في دلالة الكناية والتهكم والتعريض[3] وهي دلالات تكلمية تداولية، يُستدل على المعنى المقصود فيها بإجراءات استدلالية خاصة. يقول الشيخ ابن عاشور مميزا في الدلالات بين الإشارة عند الصوفية ودلالة الإشارة[4] عند الأصوليين وغيرها من الدلالات الإضمارية: "وليس من الإشارة ما يعرف في الأصول بدلالة الإشارة وفحوى الخطاب وفهم الاستغراق من لام التعريف في المقام الخطابي ودلالة التضمن والالتزام كما أخذ العلماء من تنبيهات القرآن استدلالا لمشروعية أشياء كاستدلالهم على مشروعية الوكالة من قوله تعالى ﴿فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ﴾[5] ومشروعية الضمان من قوله

(1) الطاهر بن عاشور: 1/ 36.

(2) عن طبقات الدلالات وخصوصا الإضمارية منها يراجع: بن عيسى ازايط: المعنى المضمر في الخطاب اللغوي العربي، البنية والقيمة التنجيزية(مقاربة تداولية لسانية)، أطروحة دكتوراه مرقونة بجامعة مكناس 1997.

(3) الطاهر بن عاشور: 1/ 93-97.

(4) عن دلالة الإشارة أو إشارة النص عند الأحناف من وجهة نظر تداولية يراجع: محمد علي يونس: علم التخاطب الإسلامي، 208.

(5) النساء: 35

﴿وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ﴾[1]. ومشروعية القياس من قوله ﴿لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾[2] ولا بما هو بالمعنى المجازي نحو ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ﴾[3] و﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾[4] ولا ما هو من تنزيل الحال منزلة المقال نحو ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡ﴾[5] لأن جميع هذا مما قامت فيه الدلالة العرفية مقام الوضعية والحدث في إدراكه افهام أهل العربية فكان من المدلولات التبعية[6].

والمقابلة بين الدلالات الوضعية والدلالات التبعية مقابلة بين الصريح والضمني أو بين التعييني Dénote والإيحائي Connote، إذ تؤلف المضامين التعيينية موضوع الإرسالية الحق بالسياق المطابق لها، فالمفردات الحاملة للمضامين من هذا القبيل تحيل على موضوعاتها مباشرة، بينما تشكل المضامين الإيحائية بمفهوم واسع، قيما إضافية Additionnelles أو هامشية Périphériques أو حافة Marginales، طبعا إذا ما قورنت بالمضامين الأساسية أو نظر إليها من زاوية اللغة ومضامينها المرجعية، أما إذا طرحت في إطار التواصل

(1) يوسف: 72

(2) النساء: 105

(3) سبأ: 10

(4) فصلت: 11

(5) الاسراء: 44

(6) الطاهر بن عاشور: 1/ 36.

التخاطبي 'داخل الخطاب' أو داخل 'استعمال اللغة' استعمالا تداوليا، فإنها تصبح قائمة بذاتها في صلب المواضعة التي تنتمي إليها لسانيا.

وتكلم الطاهر بن عاشور عن دلالة التمثيل والإيجاز والتلميح والمبالغة والاستطراد، والاشتراك والتسامح[1]، وهي دلالات لا يمكن بناؤها أو إنجازها كما لا يمكن فهمها وتحليلها إلا باستحضار أطراف التخاطب (أي المتكلم والمخاطب)[2]، وجدير بالذكر أن التداوليات الحديثة أولت عناية كبيرة للبنى الإضمارية Structures implicites[3] في صلتها بعنصري المتكلم والمخاطب انطلاقا من الاعتقاد بأن الخطاب يتوجه (من وإلى) أحد الطرفين وكذا بالنظر إلى طبيعة التفاعل اللساني وغير اللساني الذي يوجه الكلام ويحدد مساره إلى درجة ذهب معها ليتش Leech بأنه لا يمكن أن ندعي فهمنا للكلام من دون استحضار شروط إنتاجه المحيطة به، خاصة عنصري المتكلم والمخاطَب[4] اللذين اعتبرهما ركنين لا غنى عنهما، ومظهرين مهمين في الحالات التكلمية[5].

(1) الطاهر بن عاشور: 1/ 93. والتسامح تداوليا نوع من المعنى متولد من تزوج لغوي نحو إيجاد شبكة جديدة من المعاني المستحدثة، تتجلى في دعوة المتكلم إلى إقامة معنى مضمر فردي لينتهي إلى معنى بارز على مر العقود بالممارسة والإنجاز إذا سلم به الآخرون.

(2) يحتكم كل من المتكلم والمخاطب–في إوالية الإضمار– لهندسة المعاني وفق سياقها المقامي لا سياقها المقالي، ومن ثمة يتم 'التدارك' بينهما انطلاقا من إرادة المدلول لا إرادة الدال.

(3) الإضمار في التداولية أنواع إضمار استنباطي ومطلق إدماجي وضيق واصطناعي.

(4) Leech.G. The Principles of Pragmatics. Longman,p4.

(5) Ibid.P.13

قضية تكوثر المعاني واللفظ واحد:

اهتمت الدراسات التداولية بمسألة تعدد المعنى في جميع طبقاتها ومراتبها، فحظي الاشتراك بكثير من الأبحاث التي تنوعت في زوايا نظرها للمسألة، وعلى قدر ما اختلفت هذه المقاربات في الدرس التداولي الحديث اختلفت قديما المقاربات التراثية للموضوع، وقد نقل لنا منها الشيخ ابن عاشور بعض الآراء، واختلاف الأصوليين في تناولها والترجيح بين المعاني، وانتقد طرقا ومذاهب في الترجيح وبسط مذهب الجمع بين المعاني والدلالات في عميات التأويل.

والشيخ ابن عاشور ينطلق في تأسيسه للحديث عن المشترك من منطلق معجزية النص القرآني، يقول:" فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معاني من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم. وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقا بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات، ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى"[1].

ويميز ابن عاشور بين أصناف من الدلالات التي تقع تحت مسمى دلالة المشترك، يقول: ثم إن معاني التركيب المحتمل معنيين فصاعدا قد يكون بينهما العموم والخصوص فهذا النوع لا تردد في حمل التركيب على جميع ما يحتمله ما لم يكن عن بعض تلك المحامل صارف لفظي أو معنوي، مثل حمل الجهاد في قوله تعالى ﴿وَمَن جَـٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَـٰهِدُ

(1) الطاهر بن عاشور: 1/ 93

لِنَفْسِهِۦٓ﴾[1] في سورة العنكبوت على معنيي مجاهدة النفس في إقامة شرائع الإسلام ومقاتلة الأعداء في الذب عن حوزة الإسلام.

وقد يكون بينها التغاير بحيث يكون تعيين التركيب للبعض منافيا لتعيينه للآخر بحسب إرادة المتكلم عرفا، ولكن صلوحية التركيب لها على البدلية مع عدم ما يعين إرادة أحدها تحمل السامع على الأخذ بالجميع إيفاء بما عسى أن يكون مراد المتكلم. فالحمل على الجميع نظير ما قاله أهل الأصول في حمل المشترك على معانيه احتياطا.

وقد يكون ثاني المعنيين متولدا من المعنى الأول وهذا لا شبهة في الحمل عليه لأنه من مستتبعات التراكيب[2].

وهذا الذي ذهب إليه الشيخ ابن عاشور نظيره ما نجده عند التداوليين المعاصرين حين تحدثوا عن المشترك بما هو ظاهرة دلالية وبما هو في الوقت نفسه ظاهرة تداولية[3] كما اهتم بعضهم بالعلاقة بين الأشكال النحوية والأشكال المنطقية ودورها في تعدد المعنى[4]، وتناول الظاهرة آخرون من زاوية الحقيقة الضبابية[5]، وعرض آخرون لمفهوم

(1) العنكبوت: 6.

(2) الطاهر بن عاشور: 1/ 96.

(3) من ذلك مثلا:

George Kleiber. Polysémie et référence: La polysémie, un phénomène pragmatique, in Cahier de Lexicologie, 1984. n 44.

(4) Robert Blanche. Introduction a la logique contemporaine, Paris , Colin, 1968. p17.

(5) اهتم مارتن بتنوع مضامين التعريف وبتعدد المعنى ضمن:

Robert Martin. Pour Une Logique du Sens , Paris , Puf, 1983, P54-90.

واهتم كليبر بالمسألة ذاتها ضمن:

George Kleiber. La semantique du Prototype, Paris, puf, 1990.

الضمني الذي يفترض على الأقل وجود معنيين: ظاهر وضمني فضلا عن تعدد المعاني الضمنية للقول الواحد[1].

واللسانيون يميزون بين الكلمات المشتركةHomonymes والكلمات متعددة المعنىPolysémiques على أساس أن الأولى تدل على مقولات لا علاقة بينها، بينما تدل الثانية على مقولات مختلفة غير أن بينها علاقة[2].

كما أن حديث ابن عاشور عما راج بين بعض المفسرين والأصوليين وأرباب الكلام من تداخل المجاز مع الاشتراك في بعض التحاليل نجده يتكرر عند بعض التداوليين[3]. غير أن الشيخ ابن عاشور لا يترك المناسبة من غير أن يسجل موقفه من الخلاف مجتهدا في وضع الحدود، يقول: "والحق أن المشترك يصح إطلاقه على عدة من معانيه جميعا أو بعضا إطلاقا لغويا، فقال قوم: هو من قبيل الحقيقة ونسب إلى الشافعي وأبي بكر الباقلاني وجمهور المعتزلة. وقال قوم: هو المجاز وجزم ابن الحاجب بأنه مراد الباقلاني من قوله في كتاب التقريب والإرشاد: إن المشترك لا يحمل على أكثر من معنى إلا بقرينة، ففهم ابن الحاجب أن القرينة من علامات المجاز، وهذا لا يستقيم، لأن القرينة التي هي من علامات المجاز هي القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي وهي لا تتصور في موضوعنا؛ إذ معاني المشترك كلها من قبيل الحقيقة وإلا لانتقضت حقيقة المشترك فارتفع الموضوع من أصله.

(1) Catherine Kerbrat-Orecchioni, L'Implicite, Paris, Colin ,1986.

(2) يراجع: الثقة يوسف: تعدد المعنى في القرآن، 134.

(3) Catherine Kerbrat-Orecchioni, L'Implicite. P66-883-884.

وإنما سها أصحاب هذا الرأي عن الفرق بين قرينة إطلاق اللفظ على معناه المجازي وقرينة إطلاق المشترك على عدة من معانيه، فإن قرينة المجاز مانعة من إرادة المعنى الحقيقي وقرينة المشترك معينة للمعاني المرادة كلا أو بعضا"[1].

وتفريقه كما يبدو بين المجالين الدلاليين: الأول الحقيقة والثاني المجاز كما هو تفريقه بين القرينتين موفق جدا، فقرينة المجاز مانعة من إيراد المعنى الحقيقي وقرينة المشترك غير مانعة، تمييز دقيق منه رحمه الله، وهو ما يسمح بقبول تعدد معاني القرآن جميعها التي يحتملها السياق، وهو مذهبه المختار، يقول شارحا منهجه الذي ارتضاه وأخذ به معقبا على منهج بعض المفسرين: "والذي يجب اعتماده أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني سواء في ذلك اللفظ المفرد المشترك والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية محضة أو مختلفة.

مثال استعمال اللفظ المفرد في حقيقته ومجازه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾[2]، فالسجود له معنى حقيقي وهو وضع الجبهة على الأرض، ومعنى مجازي وهو التعظيم، وقد استعمل فعل يسجد هنا في معنييه المذكورين لا محالة.

(1) الطاهر بن عاشور:1/ 98

(2) الحج:18.

وقوله تعالى ﴿وَيَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ﴾[1] فبسط الأيدي حقيقة في مدها للضرب والسلب، وبسط الألسنة مجاز في عدم إمساكها عن القول البذيء، وقد استعمل هنا في كلا معنييه.

ومثال استعمال المركب المشترك في معنييه قوله تعالى ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾[2] فمركب "ويل له" يستعمل خبرا ويستعمل دعاء، وقد حمله المفسرون هنا على كلا المعنيين، وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون أو ترجيح بعضها على بعض، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن يجعل غير ذلك المعنى ملغى. ونحن لا نتابعهم على ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ معاني في تفسير الآية"[3].

إن تأويل المشترك مفردا ومركبا فيما يقدمه الشيخ ابن عاشور يطرح إشكالية النص الذي لا يقدم نفسه دائما بشكل مباشر، وإنما يتمظهر في كيفيات مختلفة وراءها مقصدية المرسل، ومراعاة مقصدية المخاطب، والظروف التي يروج فيها النص، وجنس النص، وهذه الماورائيات نفسها تؤدي إلى اختلاف استراتيجية التأويل"[4].

(1) الممتحنة:2
(2) المطففين:1
(3) الطاهر بن عاشور:1/ 99.
(4) محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال للنشر، 89.

التناسب بين الدلالة والتداول:

التزم الشيخ ابن عاشور في تفسيره "ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض، وهو منزع جليل قد عني به فخر الدين الرازي وألف فيه برهان الدين البقاعي كتابه المسمى "نظم الدرر في تناسب الآي والسور"[1].

والشيخ ابن عاشور وإن اجتهد ودعا إلى الاجتهاد في طلب المناسبات، إلا أنه من باب الموضوعية لم يمنع إمكان وجود فراغ تناسبي بين بعض الآيات إذا نظر إليها من جهة ترتيب نزولها في صلته بموقعها المتأخر أو المتقدم عن زمن نزولها، ومعلوم أن ترتيب الآي في القرآن لم يخضع لترتيب النزول، وإنما هو أمر توقيفي حصل فيما بعد بأمر من رسول الله، أي أن التشكيل النهائي للنص القرآني أو الهندسة الأخيرة للقرآن ربانية ولا اجتهاد فيها، ولهذا قد يبقى في النفس شيء من الحيرة بخصوص بعض الآيات، وهذا أمر لا ينبغي أن يدعو إلى تكلف استنباطها بما يخرج عن المقصود.

مثال ذلك وهو كثير ما نجده عند حديثه عن قول الله تعالى (سيقول السفهاء)، يقول ابن عاشور: "قد خفي موقع هذه الآية من الآي التي بعدها، لأن الظاهر منها أنها إخبار عن أمر يقع في المستقبل، وأن القبلة المذكورة فيها هي القبلة التي كانت في أول الهجرة بالمدينة؛ وهي استقبال بيت المقدس وأن التولي عنها هو نسخها باستقبال الكعبة، فكان الشأن أن يترقب طعن الطاعنين في هذا التحويل بعد وقوع النسخ؛ أي بعد الآيات الناسخة لاستقبال بيت المقدس، لما هو معلوم من دأبهم من

(1) الطاهر بن عاشور:1/ 8.

الترصد للطعن في تصرفات المسلمين، فإن السورة نزلت متتابعة، والأصل موافقة التلاوة للنزول في السورة الواحدة إلا ما ثبت أنه نزل متأخرا ويتلى متقدما.

والظاهر أن المراد بالقبلة المحمولة القبلة المنسوخة، وهي استقبال بيت المقدس أعني: الشرق؛ وهي قبلة اليهود ولم يشف أحد من المفسرين وأصحاب أسباب النزول الغليل في هذا، على أن المناسبة بينها وبين الآي الذي قبلها غير واضحة، فاحتاج بعض المفسرين إلى تكلف إبدائها.

والذي استقر عليه فهمي أن مناسبة وقوع هذه الآية هنا مناسبة بديعة، وهي أن الآيات التي قبلها تكرر فيها التنويه بإبراهيم وملته والكعبة، وأن من يرغب عنها قد سفه نفسه، فكانت مشارا لأن يقول المشركون: ما ولي محمدا وأتباعه عن قبلتهم التي كانوا عليها بمكة أي استقبال الكعبة مع أنه يقول أنه على ملة إبراهيم، ويأبى عن اتباع اليهودية والنصرانية، فكيف ترك قبلة إبراهيم واستقبل بيت المقدس؟ ولأنه قد تكررت الإشارة في الآيات السابقة إلى هذا الغرض بقوله (ولله المشرق والمغرب) [1].

والتناسب – تداوليا – بما هو طلب الانسجام من خلال النظر في النصوص، يجعله الشيخ ابن عاشور لا يقتصر على القرآن فحسب، بل قد يدخل في جملته الوحي بمفهومه العام بما فيه نصوص السنة، فالوحي يشمل نصوص السنة ونصوص القرآن، ولا ينبغي وقوع التعارض بينها، بل إن الأصل أن يفسر بعضها بعضا، ويحيل بعضها على بعض، ويفصل بعضها مجمل بعض وهكذا...، يقول الشيخ ابن عاشور وهو يتحدث عن

(1) الطاهر بن عاشور: 2/ 5

علاقة بعض أسباب النزول المروية أي النص الحديثي السياقي بالنص القرآني "ومن هذا القسم ما لا يبين مجملا ولا يؤول متشابها، ولكنه يبين وجه تناسب الآي بعضها مع بعض كما في قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ الآية فقد تخفى الملازمة بين الشرط وجزائه فيبينها ما في الصحيح عن عائشة أن عروة بن الزبير سألها عنها فقالت: "هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن في الصداق فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن"[1].

وطلب التناسب أو المناسبة له مراتب عند الإمام ابن عاشور يبتدئ من أدنى مستويات الدرس اللساني ألا وهو تناسب الأصوات فيما بينها، مرورا بتناسب الكلمات في النظم إلى تناسب الجمل والآيات إلى تناسب السور، وهو كله أمر توقيفي لا مدخل للتوفيق فيه إلا من جانب الكشف عن أسرار التناسب الظاهرة والمطوية، يقول ابن عاشور: واتساق الحروف واتساق الآيات واتساق السور كله عن رسول الله ﷺ. فلهذا كان الأصل في آي القرآن أن يكون بين الآية ولاحقتها تناسب في الغرض. أو في الانتقال منه أو نحو ذلك من أساليب الكلام المنتظم المتصل، ومما يدل عليه وجود حروف العطف المفيدة الاتصال مثل: الفاء ولكن وبل ومثل أدوات الاستثناء، على أن وجود ذلك لا يعين اتصال ما بعده بما قبله في النزول، فإنه قد اتفق على أن قوله تعالى ﴿غَيْرُ أُولِي

(1) الطاهر بن عاشور: 1/ 50.

﴿الضَّرَرِ﴾ نزل بعد نزول ما قبله وما بعده من قوله ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾[1].

وبحث التناسب عند الشيخ ابن عاشور مرتبط بمسالة القراءة والتاويل ارتباطا قويا من جانب تطلّب التاويل لعلاقات السابق باللاحق والسبب بالمسبب والاقتضاء والتلازم وباقي العلاقات الأخرى[2]، كما انه مرتبط بمسالة التذوق، وهي مسالة نفسية من متعلقات نظرية التلقي القرآني، يقول "وفي هذا التفنن والتنقل مناسبات بين المنتقل منه والمنتقل إليه هي في منتهى الرقة والبداعة، بحيث لا يشعر سامعه وقارئه بانتقاله إلا عند حصوله. وذلك التفنن مما يعين على استماع السامعين ويدفع سآمة الإطالة عنهم، فإن من أغراض القرآن استكثار ازمان قراءته كما قال تعالى ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ فقوله (ما تيسر) يقتضي الاستكثار بقدر التيسر، وفي تناسب اقواله وتفنن اغراضه مجلبة لذلك التيسير وعون على التكثير، نقل عن ابي بكر بن العربي انه قال في كتابه سراج المريدين: 'ارتباط آي القرآن بعضها مع بعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسعة منتظمة المباني علم عظيم' ونقل الزركشي عن عز الدين بن عبد السلام: 'المناسبة علم حسن

(1) الطاهر بن عاشور:1/ 79-80.

(2) جدير بالذكر ان فون ديك بحث الانسجام من خلال علاقات تقترب كثيرا من بحث علمائنا رضي الله عنهم في التناسب في المستوى الدلالي والتركيبي، فتحدث عن التطابق الذاتي ndividual Identity وعلاقات التضمن والعضوية emberchip وغيرها...
Van Dijk, Text and Context, Longman.London.1977.p99.

ويشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط، والقرآن نزل في نيف وعشرين سنة في احكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض[1].

إن تأكيد الشيخ ابن عاشور على انسجام القرآن ووحدته[2] من خلال تناسب آيه[3]، يطرح قضية ناقشتها التداوليات ببعد تحليلي وفلسفي في الآن نفسه، ألا وهي مكمن الانسجام، أهو النص أم نوعية القراءة؟ بمعنى هل الانسجام معطى بنيوي ذاتي يفتش عنه القارئ ويكشفه لانه جزء من البنية العميقة للنص والخطاب؟ أم هو استراتيجيات ومساطر يستخدمها القراء من أجل الوصول للمعنى انطلاقا من إشارات نصية؟ بمعنى أن الالتحام الذي يبنيه التأويل ليس التحاما داخليا ولكن بالأحرى التحام خارجي عن النص ولاحق به[4].

إن بحث التناسب عند الشيخ الطاهر بن عاشور إجابة غير مباشرة عن دعوى التناقض والتضاد والتفكك في نصوص الوحي قديما وحديثا[5]، وهي تقرير بالدليل الخطابي والبرهاني أن وحدة النص القرآني داخلية بنيوية و هي مرآة على أن كلام الله واحد، بل إن الوحي

(1) الطاهر ابن عاشور:1/116-117

(2) وحدة النص وانسجامه هو الذي يعطي للنص هويته.
Michel Charles, Introduction a l'étude des textes, Seuil, Paris. P40.

(3) براجع: محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991، 193-204.

(4) Jean Fiset, Pour Une Pragmatique De La Signification, Montréal Quebec,xyz.P54.

(5) عن وحدة النص ودعاة تناقض القرآن براجع: يحي رمضان: القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث، ط1، 2007، 226.فما بعدها.

كله واحد قرآنا وسنة، ولهذا قال ابن القصار: "الكتاب والسنة...كلها كالآية الواحدة"[1].

التاويل والمقصدية:

ينص التهانوي على أن أهل العربية يشترطون القصد في الدلالة، فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولا للفظ عندهم، فإن الدلالة عندهم هي فهم المقصود لا فهم المعنى مطلقا بخلاف المنطقيين، فإنها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء أراده المتكلم أم لا، فظهر أن الدلالة تتوقف على الإرادة مطلقا مطابقة كانت أم تضمنا[2].

وهذا ما ذكره الدكتور طه عبد الرحمن حين تحدث عن مبدأ القصدية[3] ومقتضاه أنه لا كلام إلا مع وجود القصد، وصيغته هي:

الأصل في الكلام القصد[4].

يقرر الشيخ الطاهر بن عاشور في المقدمة الثانية من تفسيره أن من مطالب التفسير "معرفة جميع مراد الله من قرآنه"[5]، كما يذهب إلى أن

(1) ابن القصار: المقدمة في الأصول: تحقيق محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996، 56.

(2) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، وزارة الثقافة والإرشاد القومي مصر، 1963، 2/ 291.

(3) يراجع عملنا: الأسس الابستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث الأردن جدارا للكتاب العالمي، ط1، 2007، 357.

(4) اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1998، 103، وينظر لنفس المؤلف: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 39، حيث تحدث عن نموذج القصد ضمن النماذج النظرية في التصور الاعتراضي للحوارية، ويمثله بول كرايس وسورل وستراوسن وشيفر.

(5) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 1/ 20.

القرآن أنزله الله تعالى كتاب لإصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم، قال الله تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[1] فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية[2].

وليست معرفة المراد سوى معرفة القصد والمقصد، وهذه المعرفة من جملة ما تتقصاه الدراسات التداولية وتتغياه وتفتش عليه من خلال قوانين ومساطر يستدل فيها من خلال المنطوق على المفهوم ومن خلال الصريح على المضمر ومن خلال الظاهر على المستتر.

ولما كانت الغاية المرجوة من عملية التاويل هي إدراك القصد الحقيقي من الخطاب، وليس الاكتفاء فقط بحل شفرته أو سَنَنِه، فإن التاويل يختلف عن التفسير في إصابة أعماق النص والكشف عن طاقاته[3]. ولهذا تجدنا نستعمل الفعل "يعني" To mean مرادفا للفعل "يقصد" To intend في أغلب الألسنة الطبيعية. فالمعنى الذي نبحث عنه في طبقات الخطاب وترسباته ليس سوى القصد والغرض الذي من أجله كانت اللغات وكان التواصل، وفي هذا يقول ابن جني عبارته المشهورة في تعريف اللغة بأنها"أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[4]. إذ ليس الغرض سوى قصد متعين في سياق ومقام محددين.

(1) النحل:89.

(2) الطاهر بن عاشور: 1/ 38

(3) عبد الغفار: ظاهرة التأويل، 152.

(4) ابن جني: الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3. 1986. ص 34.

وفي تأكيد حرص الإمام ابن عاشور على القصد والمقاصد في عمليات التاويل ينقل كلام صاحب المفتاح السكاكي في حاجة المفسر إلى علم البيان، ويردف موضحا"لأن كلام الحكيم يحتوي على مقاصد جليلة ومعاني غالية لا يحصل الاطلاع على جميعها أو معظمها إلا بعد التمرس بقواعد بلاغة الكلام المفرغة فيه"[1].

ويطابق الشيخ أن عاشور بين قصد المتكلم وقصد الكلام، أو بعبارة التأويليين بين مقصدية المُخاطِب (صاحب النص/ الشارع) والنص(القرآن) فيقول: "فمراد الله من كتابه هو بيان تصاريف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين، وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطابا بينا، وتعبدنا بمعرفة مراده والاطلاع عليه، فقال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2] سواء قلنا إنه يمكن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى، وهو قول علمائنا والمشائخي والسكاكي وهما من المعتزلة، أم قال قائل بقول بقية المعتزلة: إن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى غير ممكن "وهو خلاف لا طائل تحته" إذ القصد هو الإمكان الوقوعي لا العقلي فلا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تعذر الاطلاع على تمامه"[3].

(1) الطاهر بن عاشور:1/ 19.

(2) ص:29.

(3) الطاهر بن عاشور:1/ 39.

وهذا التنسيب Relativizition في كلام صاحب التحرير والتنوير أي تعذر الاطلاع على تمامه مع الإمكان الوقوعي) مفيد جدا، خصوصا إذا علم أن المذاهب التأويلية الوثوقية قد جنت جناية كبيرة على الناس عبر المسيرة التاريخية الطويلة للتأويل لدى المسلمين والمسيحيين واليهود على حد سواء[1]، حتى ارتفع التفسير إلى درجة النص، وهو أمر خطير غاية الخطورة.

وطريق معرفة القصد أو المقصد عند الشيخ الطاهر بن عاشور هو النظر في ألفاظ القرآن لا غير، وليس عجبا وجود 'مبدأ الاتصال اللازم' بين القصدية واللفظية، فلا ينفصل هذا عن ذاك من حيث هما معا وجهان لعملة واحدة، وفي عالم الخلق يرتبط بعضهما ببعض بقيد مشترك هو قيد 'العملية'، فاللفظ عمل قولي والنية والقصد عمل قلبي، وجماعهما هو الذي يحدد في العرف الشرعي والعقلي العادة من العبادة. فتنماز الحركة عن أختها وتفترق الكلمة عن نظيرتها في القيمة، إذ يُحكَم لهذه وعلى هذه، ويُؤجَر على هذه ويُؤزَرُ على الأخرى. لما تستمده الأفعال والكلمات من حساسية تتفاوت شدة وضعفا ارتقاء وانحطاطا من البنية الباطنية والموجه النفسي الذي هو القصد إلى الفعل أو الترك، إلى البناء أو الهدم إلى الوضوح أو الغموض...

وإذا كان السبب في هذا الارتباط الدقيق راجعاً فيما نرى إلى اعتناء الممارسة التراثية في بعدها البنائي الكوني بثنائية العلم والعمل، بموجب انطلاق الشريعة الحكيمة من وصل الفعل بمقاصده سواء كان إلهيا أو إنسانيا، فإن هذا التصور على سلاسته في عقول أكثر العوام لا

(1) يراجع: امبرتو إيكو:التأويل بين السيميائيات والتفكيكة، 35.

يخلو من تعقيد وتوليد لإشكالات تتعلق بطبيعة القصد المرنة والمنفلتة والزئبقية. هذه الطبيعة التي جعلت من محاولة محاصرته والقبض عليه بالسؤال محاولة قاصرة لكنها مع قصورها لم تفقد إصرارها على المضي في بناء استراتيجيات تجدد نفسها باستمرار للإمساك به وتثبيته قبل شروعه في التحول. إنها رحلة البحث عن المعلوم المجهول أو قل معي رحلة تقصي السهل الممتنع...

فالمقاصد كما رأينا تخفى فلا تعرف إلا بالقول[1]، أو بما يقوم مقامه القول من شواهد الحال في عالم الناس، ولما كانت القصود والاعتقادات من البنية النفسية Structure psychique للمتكلم بها وهي لا تظهر إلا بالقول سُمِّيت قولا إذ كانت سببا له، وكان القول دليلا عليها كما يُسَمّى الشيء باسم غيره إذا كان مُلاَبِسًا له وكانت الأقوال الطبيعية دليلا عليه. وكما لا يستطيع المتكلم التواصل مع غيره من غير أن يَفهم المخاطب قصده[2]، لا يستطيع هذا القصدُ نفسه أن يظهر من غير عبارة، فهو مفتقر إلى ما به يكون ظهوره، فيكون ((معنى الشيء)) هو ما يقصد به ويراد منه.

ومن آيات اهتمام ابن عاشور ببحث القصد التداولي، أي القصد المركب من قصد المتكلم منشئ الخطاب وقصد السامع المتلقي للخطاب، قصد المتكلم إلى إيراد الكلام على نحو مخصوص لإفادة معان ودلالات مقصودة عند المتكلم ما نجده على سبيل المثال حال حديثه عن

(1) يراجع رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء: بيروت 1957، 3/ 108-110

(2) عن مراعاة أحوال المخاطبين بالشريعة من حيث إدراكهم لمقاصدها يراجع: الطاهر بن عاشور:3/ 190-191-195.

تنوع أشكال ورود القصة الواحدة في القرآن بما قد يحمل على استشكال تكرارها، يقول: "ومنها أن يكون بعض القصة المذكور في موضع مناسبا للحالة المقصودة من سامعيها ومن أجل ذلك تجد ذكرا لبعض القصة في موضع وتجد ذكرا لبعض آخر منها في موضع آخر، لأن فيما يذكر منها مناسبة للسياق الذي سيقت له فإنها تارة تساق إلى المشركين وتارة إلى أهل الكتاب وتارة تساق إلى المؤمنين وتارة إلى كليهما، وقد تساق للطائفة من هؤلاء في حالة خاصة ثم تساق إليها في حالة أخرى. وبذلك تتفاوت بالإطناب والإيجاز على حسب المقامات، ألا ترى قصة بعث موسى كيف بسطت في سورة طه وسورة الشعراء. وكيف أوجزت في آيتين في سورة الفرقان ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلْنَا مَعَهُۥٓ أَخَاهُ هَٰرُونَ وَزِيرًا ۝ فَقُلْنَا ٱذْهَبَآ إِلَى ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا فَدَمَّرْنَٰهُمْ تَدْمِيرًا﴾[1]، ومنها أنه قد يقصد تارة التنبيه على خطأ المخاطبين فيما ينقلونه من تلك القصة وتارة لا يقصد ذلك[2].

فأنت ترى كيف أن مدار تحليل الشيخ ابن عاشور تداولي محض راجع في كل اتجاهه إلى التوجيه برعاية القرآن الكريم لأحوال المخاطبين النفسية وأوضاعهم ومواقفهم مما يحكى لهم ويخاطبون به من آي الكتاب الحكيم.

(1) الفرقان:36.

(2) الطاهر بن عاشور:1/ 69.

التأويل والهيدان الهرمسي:

اعتنى الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسيره بالتنبيه على نوع من القراءات الباطنية للقرآن الكريم تسمى عندنا في التداوليات التأويلية بالقراءات الهرمسية أو الهيدان الهرمسي[1]، وهذه القراءات ليست حديثة أو معاصرة وإنما قديمة قدم التفسير ذاته، وقد نبه عليها الشيخ ابن عاشور في معرض حديثه عن مزالق التفسير بالرأي الذي يرادف الهوى. فهذا المؤول للنص يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نحلة فيتأول القرآن على وفق رأيه ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف فيجر شهادة القرآن لتقرير رأيه ويمنعه عن فهم القرآن حق فهمه ما قيد عقله من التعصب عن أن يجاوزه فلا يمكنه أن يخطر بباله غير مذهبه[2].

في القراءة الهرمسية[3] هناك دائما مشترك يكمن في أن التأويل غير محدود[4]، وكل التأويلات الهرمسية تتفق، وهي كثيرة ولا تكاد تخلو منها

(1) براجع: رشيد الإدريسي: سيمياء التأويل، شركة النشر والتوزيع المدارس، المكتبة الأدبية، ط1، 2000، 23.

(2) الطاهر بن عاشور: 1/ 31.

(3) يرجح بعض الدارسين أن الموطن الأصلي للأدبيات الهرمسية هو الإسكندرية، وقد انتشرت في الثقافة العربية الإسلامية عبر مدرسة حران. ولعل أحدث وأوفى دراسة عن الهرمسية هي تلك التي قام بها الباحث الفرنسي فيستوجيير Fetugiére الذي حقق النصوص الهرمسية وترجمها إلى الفرنسية في أربعة مجلدات، ودرسها دراسة مستفيضة في أربعة مجلدات أخرى، جعل يتحدث فيها عن علم التنجيم والعلوم السرية وتناول النظرية الهرمسية حول الإله الكوني، والإله الخالق والغنوص، وموضوع النفس وغيرها.

Festugiere.O.P. **La révélation d'Hermès trismégiste**, 4vol. ED Gabalda. Paris 1944-1994,

(4) امبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، 33.

ثقافة أو مجتمع، في خاصية أساسية اختزلها الناقد الإيطالي أمبيرطو إيكو في أنها عبارة عن مهارة غير مُرَاقَبَة في الانزلاق من مدلول إلى مدلول، ومن تشابه إلى تشابه، ومن ترابط إلى آخر، أو بصيغة أخرى نوع من التنشؤ الورمي الإيحائي الذي ينطلق من علامة محددة ويمر بسلسلة تترابط فيما بينها إلى أن تنتهي إلى علامة لا علاقة لها البتة مع تلك التي تم الانطلاق منها[1].

يمثل لنا الشيخ ابن عاشور بأمثلة منها أن البيانية وهم فرقة كلامية[2] ذهبت إلى أن قوله تعالى ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾[3]: إنه بيان ابن سمعان كبير مذهبهم. وكانت المنصورية[4] أصحاب أبي منصور الكسف يزعمون أن المراد من قوله تعالى ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ أن الكسف إمامهم نازل من السماء[5]. فالعلاقة

(1) Eco.U. **Les limites de l'interprétation**, paris, grasset, 1990. p370-371.

(2) هي من الشيعة الغالية، من اقوالهم أن الله عز وجل على صورة الإنسان وانه يهلك كله إلا وجهه، وادعى بيان رئيسهم انه يدعو الزهرة فتجيبه وأنه يفعل ذلك بالاسم الأعظم، فقتله خالد بن عبد الله القسري، وحكي عنهم أن أكثرهم يثبت لبيان بن سمعان النبوة. يراجع: الأشعري: مقالات الإسلاميين، صححه هلموت ريتر، دار النشر لفرانز شتايتر بفيسبادن، ط3، 1980، 5.

(3) آل عمران:138

(4) فرقة شيعية غالية يزعمون ان آل محمد هم السماء والشيعة هم الأرض، وزعموا ان ابا منصور عرج به إلى السماء فمسح معبوده رأسه بيده، ويمين اصحابه إذا حلفوا ان يقولوا: الا والكلمة، استحل النساء والمحارم واحل ذلك لأصحابه وزعم أن الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر والميسر وغير ذلك من المحارم حلال، وقال لم يحرم الله ذلك علينا ولا حرم شيئا تقوى به أنفسنا وإنما هذه الأشياء أسماء رجال حرم الله سبحانه ولايتهم، أخذه يوسف بن عمر الثقفي في أيام بني أمية فقتله. يراجع الأشعري: المقالات، 10.

(5) الطاهر بن عاشور: 1/ 31.

بين 'بيان' الآية و'بيان ابن سمعان' في الاعتباطية والمرمسية والقصيدية بالمعنى السلبي بمنزلة علاقة 'الكسف' في الآية بـ'أبي منصور الكسف'. إن مجرد التناظر في الظاهر جر إلى هذا النوع من التأويل المتمحل الذي تأباه مساطر اللغة وسياقات التنزيل.

و لتوضيح هذه التنشؤ الورمي يمكننا أن نتحدث بشكل دقيق أكثر عن نوع من المماثلة Analogie بين معان وآراء جاهزة لدى المؤوِّل تشكل قوام مذهبه، وبين المعنى الظاهر الذي تعطيه عبارة النص، مُمَاثَلَةٌ قوامها استدعاء النظير للنظير وترابطهما إلى غير غاية يقول ابن الصلاح متحدثا عن منهج الباطنية في تأويلهم للقرآن الكريم' وإنما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير'[1]. وهذا الضرب من التذكير والاقتران الذهني يكاد يتسلسل إلى ما لانهاية حتى يتوغل في أدغال العلامات وصحارى التيه الدلالي مستندا إلى المخيال الخصب للمتلقي المُلهَم أو الواصل المُنتهي أو المعصوم في زعمهم.

والمثال الذي يقدمه الشيخ ابن عاشور هو تفاسير الإسماعيلية الباطنية، يقول:' فلا نجاوز هذا المقام ما لم ننبهكم إلى حال طائفة التزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها وصرفوا ألفاظ القرآن عن ظواهرها بما سموه الباطن وزعموا أن القرآن إنما نزل متضمنا لكنايات ورموز عن أغراض، وأصل هؤلاء طائفة من غلاة الشيعة، عرفوا عند أهل العلم بالباطنية فلقبوهم بالوصف الذي عرفوهم به، وهم يُعْرَفون عند المؤرخين بالإسماعيلية، لأنهم ينسبون مذهبهم إلى جعفر بن إسماعيل الصادق،

(1) نقلا عن الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة بيروت، 2/ 170-171.

ويعتقدون عصمته وإمامته بعد أبيه بالوصاية، ويرون أن لا بد للمسلمين من إمام هدى من آل البيت، هو الذي يقيم الدين ويبين مراد الله'[1].

وهؤلاء عند الشيخ ابن عاشور لجؤوا إلى التأويل، وصرف جميع القرآن عن ظاهره، وبنائه على رموز لمعان خفية في صورة ألفاظ تفيد معاني ظاهرة ليشتغل بها عامة المسلمين، وزعموا أن ذلك شأن الحكماء فمذهبهم مبني على قواعد الحكمة الإشراقية ومذهب التناسخ والحلولية فهو خليط من ذلك ومن طقوس الديانات اليهودية والنصرانية وبعض طرائق الفلسفة ودين زرادشت[2].

لقد اعتبر إيكو هذا النوع من القراءة القاتلة لكل بناء تداولي رصين تورما باعتبار أن الوَرَمِيَّةَ تطورٌ غير منضبط وغير مُنظَّم للخلايا والبنيات، وهو بدون شك حالة دلالية مَرَضِيَّة ووبائية خطيرة على انسجام الخطاب أو النص. تنمو في كل اتجاه وبسرعة تحطم كل الحواجز والحدود وليس لها انتظام ولا انضباط للمقاييس ولا للمعايير التأويلية.

إن هذا الوضع التأويلي المختل يطرح بكل جدية سؤال حدود التأويل، وبقراءتنا للتحرير والتنوير يظهر أن الشيخ ابن عاشور لم يكن غافلا عن أهمية هذا السؤال، ولهذا نجده يقرر أن شرط توفر الفهم[3] عند المؤول:' أن لا يخرج عما يصلح له اللفظ عربية ولا يبعد عن الظاهر

(1) الطاهر بن عاشور: 1/ 33

(2) م.س.

(3) قضية الفهم معقدة جدا وقد تناولتها الدراسات الفلسفية والتداولية بإسهاب وتركت لنا فيها نقاشات مهمة، وهي عند الشيخ ابن عاشور تحتاج لبحث مستقل، لأنه يؤسس لها تأسيسا فلسفيا أيضا من خلال مناقشته للإيمان واختلاف العقول والأفهام، يراجع الطاهر ابن عاشور: 3/ 11.

إلا بدليل ولا يكون تكلفا بينا ولا خروجا عن المعنى الأصلي حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية[1].

وجدير بالذكر أن جواب ابن عاشور الذي ذكرناه يتقاطع مع جواب أحد أعمدة التحليل السيميائي والتداولي الحديث ألا وهو امبرطو إيكو في كتابه "حدود التأويل" Les Limites de l'interprétation الذي جاء ليجيب عن نفس السؤال بشكل يضمن حرية القارئ وفعاليته في الوقت الذي لا يسلم فيه أن تصبح القراءة وسيلة غير منضبطة من دون قيود. إذ ليس من المعقول أن يترك النص لعنف القارئ المزهو بقدرته، والمسكون بنزواته والمهووس بغرائزه ولذاته، ولمحاولته استعباد النص حتى ينصاع لما يريد[2].

إن إيكو يعترف أيضا بأولوية النص ومقصدية النص وبحرمة النص المتجسدة في احترام انسجامه ولغته ومدونته أو موسوعته حتى تكون القراءة قراءة مشروعة وليس استخداما[3] Utilisation.

بين القراءة الحاجبة والقراءة التفاعلية:

حتى لا تصير القراءات التاريخية حاجزا أمام إمكان تجدد القراءات واستمرارها وحياتها، وحتى لا تتحول القراءات التراثية حجابا أمام القارئ اليوم، لابد من جدلنة Dialictization هذه القراءات ومساءلتها حتى لا تتوثن وتصير إلى التصنيم fétichisation. ولعله كان أحد أهم رهانات الشيخ الطاهر بن عاشور هو أن يعالج هذه

(1) الطاهر ابن عاشور: 1/ 44.

(2) Les Limites de l'interprétation, p37.

(3) Ibid. p133.

المسألة التأويلية ليقترح البديل التداولي الذي يعيش فيه القارئ مع النص لحظاته الخاصة المختلفة عن باقي اللحظات التأويلية الأخرى، إن القراءة التي ينادي بها الشيخ الطاهر بن عاشور هي القراءة التفاعلية التي تتجاوز نفسها في كل لحظة تتجدد فيها درجات الاستقبال والتلقي النفسي الإيماني في تفاعلها مع المرجعية المعرفية أو الخلفية الثقافية عامة، والتي تثري النص بمزيد من الدلالات المتولدة عن تفاعل كيمياء النص مع كيمياء القارئ[1].

ينقل صاحب التحرير والتنوير عن الغزالي[2] رأيا له يعتبر فيه أنه من موانع الفهم أن يكون القارئ قد قرأ تفسيرا سابقا فاعتقد أن لا معنى بالرأي لتفسير آخر إلا الذي سبق، فهذا من الحجب العظيمة[3].

القراءة الحاجبة تستدعي بالضرورة ناتجها، ألا وهي القراءة المحجوبة، وفي الحجابية كثافة ومنع وإبعاد عن ملامسة جسم وجسد النص والتماس به تماسا مباشرا، إنها تواصل غير مباشر مع النص، تواصل بالنيابة يقوم فيه القارئ الأول بممارسة أنواع من الوصاية والتوجيه والتسلط الذي قد يكون مستساغا في بعض الأحيان، ولكنه لا يرقى إلى الالتذاذ بالنص عبر الغوص فيه من دون وسائط، ومعانقته من دون حائل، والنظر فيه بعيون القارئ الخاصة لا بنظارات الآخرين.

(1) يراجع: امبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، 23، وهو يتحدث عن تفاعل قصدية النص وقصدية القارئ وقصدية المؤلف.

(2) معلوم أن الغزالي كان في طليعة من حذر من تحول مقولة منع التفسير بالرأي إلى ذريعة لتعطيل الانفتاح على القرآن، وإلى عقبة مانعة من تدبر معانيه والوقوف بها على ما يفيده الظاهر وحسب أو على ما يقتصر على السمع والنقل دون التملي والاجتهاد الذي يتيح مجالا رحبا.

(3) الطاهر بن عاشور: 1/ 29.

يقول الشيخ ابن عاشور مجيبا عن الجامدين على القراءات الحاجبة أو القراء السلبيين:"أما الذين جمدوا على القول بأن تفسير القرآن يجب أن لا يعدو ما هو مأثور فهم رموا هذه الكلمة على عواهنها، ولم يضبطوا مرادهم من المأثور عمن يؤثر، فإن أرادوا به ما روي عن النبي ﷺ من تفسير بعض آيات إن كان مرويا بسند مقبول من صحيح أو حسن، فإذا التزموا هذا الظن بهم فقد ضيقوا سعة معاني القرآن وينابيع ما يستنبط من علومه، وناقضوا أنفسهم فيما دونوه من التفاسير وغلطوا سلفهم فيما تأولوه؛ إذ لا ملجأ لهم من الاعتراف بأن أئمة المسلمين من الصحابة فمن بعدهم لم يقصروا أنفسهم على أن يرووا ما بلغهم من تفسير عن النبي ﷺ"[1].

إن القراءتين معا الحاجبة (المتقدمة) والمحجوبة (المتأخرة) لا ترتقيان إلى مصاف القراءات التداولية نظرا لفقدهما شرط الراهنية والمباشرة، فالأولى تاريخية بالأصالة والثانية تعيش في التاريخ بالتبعية، وهذا الشرط (أي الراهنية) هو سر التجديد والتجدد في البديل الذي ينتصب الشيخ ابن عاشور للدفاع عنه؛ الا وهو القراءة التفاعلية[2] التي تستضمر بدون شك قراءات سبقتها طوال مسيرة التلقي النصي، فهي لا تستطيع أن تدعي التخلص منها تمام التخلص، ولكنها تعمل على تحييدها لحظة القراءة الخاصة[3]، إن القراءة التفاعلية التي دعا إليها الشيخ ابن

(1) الطاهر بن عاشور: 1/ 32.

(2) يراجع: محمد مفتاح: مجهول البيان، 103.

(3) يعتبر الأستاذ احميدة النيفر أن التجديد في التفسير يدرك بقدر تحرره من المدونة التفسيرية الموروثة وذلك عبر استيعابها ونقدها ناسجا بذلك قراءة متميزة للنص تستمد تميزها من استحضارها لقضايا العصر الفكرية والاجتماعية والأخلاقية، يراجع: النص الديني والتراث الإسلامي، 94.

عاشور واجتهد عمليا في تطبيقها في تفسيره هي تلك التي تحمل القارئ غير هياب من المغامرة في السفر مع النص إلى أبعد حدوده الممكنة، إلى التخوم وإلى الأراضي المملوكة للنص وإن كانت صعبة المسالك، لكنها لا تخرج بالقارئ إلى خارج الحدود، لأنه ببساطة خارج الحدود هناك ما ينتمي لكائنات أخرى ولنصوص أخرى ولخرائط معرفية وتفسيرية أخرى.

إن القراءة التفاعلية التي يدعو إليها الشيخ ابن عاشور هي التي تطمح أن تكتشف على الدوام الجديد الممكن في النص القرآني، إذ القرآن باعتباره لغة الوحي، فهو لا يخص بخطابه فئة محددة من الناس، أو زمانا مخصوصا، وإنما هو خطاب للحقيقة البشرية، وللطبيعة التي تتمظهر وفق خصوصيات ثقافية واجتماعية متجاوزة، وتستمر في التمظهر في حالة سيولة مع حركة الواقع، والنص القرآني الذي افترضناه خطابا للحقيقة الإنسانية لا يني يخرج مكنوناته للإنسان في كل عصر، فينهل منه الإنسان، دون أن تضعف طاقاته عن العطاء[1].

سياق التنزيل والعائدية الخطابية:

يعتبر كلام الشيخ الطاهر بن عاشور في المقدمة الخامسة عن أسباب النزول غاية في النفاسة، ويعكس وعيا دقيقا بالأزمة التي تولدت تاريخيا في علوم القرآن من تعاطي النظر في هذا الشق من معارف الوحي، فهو يرى أن أمر أسباب نزول القرآن دائر بين القصد والإسراف[2]،

(1) حسن جابر: منهج التأويل وعلم الدلالة، ضمن الحياة الطيبة، ع8، 2002، 115.

(2) الطاهر بن عاشور: 1/ 46.

وذلك أن الناظرين في الموضوع انقسموا قسمين لا يخلو كل فريق منهما من تطرف:

أما الفريق الأول: فادعى أصحابه أن لكل آية سببا، وراحوا يجمعون الغث والسمين، الصحيح والسقيم وأغربوا في ذلك وأكثروا[1].

وأما الفريق الثاني: فادعى أن أمر الأسباب ليس بشيء، وأن أكثره لا يصح، فهؤلاء دعاة البنيوية الأوائل، قالوا بأن فهم النص ممكن من غير حاجة لأدوات خارج نصية Extralinguistique.

ويعتقد الطاهر بن عاشور أن غض النظر عن هذا التسبيب في معالجة أسباب النزول، وإرسال حبله على غاربه خطر عظيم في فهم القرآن[2].

والتركيز على آلية الفهم إشارة إلى خطورة المنهجين في معاملة وتوظيف سياقية التنزول[3] في بناء الدلالة القرآنية وتحديد المقاصد الشرعية.

وأسباب النزول التي لا غنى للمفسر عنها عند الشيخ ابن عاشور على مراتب منها:

- ما يكون وحده تفسيرا؛
- وما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية؛

(1) الطاهر بن عاشور:1/ 46
(2) الطاهر بن عاشور:1/ 46
(3) جدير بالذكر أن ابن عاشور قد وظف أسباب النزول لكن بروح نقدية تداولية واعية، حيث يعمل على النظر في ما ينقله -كما هو شأنه في سائر الروايات التاريخية - نظرا فاحصا ويسجل ملاحظاته بخصوصه، 3/ 54-55.

- وما ينبه المفسر إلى خصوصيات بلاغية تتبع مقتضى المقامات، فإن من أسباب النزول ما يعين على تصوير مقام الكلام[1].

ونحن عندما نتحدث في التداوليات التلفظية عن المقام فإننا نعني مبدئيا الإطار العام للقول الذي يشمل زمان الخطاب ومكانه وهوية المرسل وهوية المستقبل أو المتلقي وعلاقتهما بعضهما ببعض، وكل ما يعرفه أحدهما عن الآخر، ولئن كانت هذه العناصر حاضرة في كل خطاب بالقوة فإن بعضها قد يغيب بالفعل عندما نجد شخص ما نفسه بإزاء خطاب لا يعرف قائله أو لا يعرف زمانه[2].

من هذا المنطلق يميز الطاهر بن عاشور بين أنواع من أسباب النزول، يقول: وقد تصفحت أسباب النزول التي صحت أسانيدها فوجدتها خمسة أقسام[3]:

والذي ينظر في تقسيم صاحب التحرير والتنوير يمكنه إختزالها والتمييز فيها تداوليا بين نوعين على الإجمال:

النوع الأول: ويعتبره شرطا في فهم المراد والمقصود من النص، فلا بد للبحث عنه، ومنه تفسير مبهمات القرآن وتبيين مجملاته التي تندفع به المتشابهات، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾[4]، فالضمير والموصول لا يعينان الشخص

(1) الطاهر بن عاشور:1/ 47.
(2) يراجع: ألفة يوسف: تعدد المعنى في القرآن، دار سحر للنشر تونس، ط1، 2003، 8.
(3) الطاهر بن عاشور:1/ 47.
(4) المجادلة: 1.

حتى نعرف المعني بالقصة وعلى من تعود إلا إذا تدخلت معطيات أسباب النزول الخارجية، لأن الضمائر والموصولات في اللغة مُعوضات ومُوضحات إسمية، وهي لا تدل على التعيين والتعريف إلا متى فسرت اسمها الذي تعود إليه، فهي تشير إلى أسماء مختصة يرجع إليها لتوضيحها.ولا يحدث التعيين إلا داخل العلاقات التركيبية، فالربط بالضمير العائد مثلا يقتضي مرجعا هو الاسم ومعوضا له يفسره ويوضحه ويكرره، وفي الآية الكريمة نجد مفسر الضمير خارج النص أي يحيل على خارج النص أو ما يسمى بالإحالة المقامية[1] Reference Exophoric، فتكون حينئذ المراقبة ليست لغوية وإنما تداولية [2]، وهذا النوع عندنا يسمى بالعائدية الحرة[3] Free Anaphora.

ومثال ثان هو قوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[4]، يقول الشيخ ابن عاشور: فإذا ظن أحد

(1) تنقسم الإحالة لسانيا إلى نوعين رئيسين: الإحالة المقاميةExophoric والإحالة النصية Endophoric، وتتفرع الثانية إلى إحالة قبلية Anaphoric وإحالة بعدية Cataphoric.
يراجع:
Halliday, M.A.K. and R. Hasan.1976. Cohesion in English. Longman. London, p33-34-35.

(2) يراجع في المراقبة التداولية: الفاسي الفهري: "الدلالة النظرية لبعض الظواهر الإحالية في اللغة العربية"، اللسانيات في خدمة اللغة العربية، سلسلة اللسانيات عدد: 5، تونس.

(3) للمزيد عن العائدية يراجع:
Lasnik, Howard and Uriagereka, Juan, 1988, A Course in GB Syntax. Lectures on Empty Categories, and Binding, MIT Press, Cambridge, MA,.
Haegeman, Liliane.1994, Introduction to Government and Binding Theory, 2nd edition, Blackwell, Oxford, UK,.

(4) المائدة: 44.

ان(من) للشرط أشكل عليه كيف يكون الجور في الحكم كفرا، ثم إذا علم أن سبب النزول هم النصارى علم أن (من) موصولة وعلم أن الذين تركوا الحكم بالإنجيل لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمد"[1]. وعليه فمعرفة أسباب النزول من هذا الوجه معينة على تعرف الإعراب، وتعرف الإعراب أو الأوضاع التركيبية معين على معرفة الدلالة أو المعنى، ومعرفة المعنى الجزئي طريق لتأويل النص بأجمعه تداوليا، فيظهر ان التداوليات حينئذ تتحول من موقعها المتأخر في مستويات التحليل المتعارف عليها لسانيا لتتربع على المستوى الأول الذي ننطلق منه لندرك التركيب فالدلالة، ثم إنها تعود مرة ثانية لتلعب دورا ثانيا في التحليل النهائي بحثا عن الانسجام، مما يمنحها دورا مزدوجا، ويكون تمثيلها الاستدلالي كالتالي:

- التحليل التداولي---) تحديد السياق الخارجي---)معرفة أسباب النزول
- التحليل التركيبي---)تحديد نوع المكون التركيبي---) الوسم الإعرابي
- التحليل الدلالي---) تحديد المعنى الجزئي الاسمي---) الانتخاب الدلالي
- التحليل التداولي---) تحديد المعنى النصي السياقي---) الاستدلال على الانسجام النصي أو الخطابي.

(1) الطاهر بن عاشور:1/ 50.

إن (مَن) في العربية على أربعة وجوه: شرطية واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة[1]، وقد يأتي نص يحتملها كلها إلا أن يفرق بينها بسبب سياقي خارجي يكون بمنزلة القرينة الخارجية.وهذا السياق كما يقول هايمس يقوم بدور مزدوج إذ يحصر مجال التأويلات الممكنة (..) ويدعم التأويل المقصود[2].

إن غياب هذا الفقه التداولي ومجاوزة هذه المساطر التأويلية جر على كثير من المسلمين الويلات والمصائب وقذف ببعضهم في أتون تكفير[3] الحكومات والحكام والأنظمة والناس أجمعين واستباحة دمائهم بمقاتلتهم بسبب ما فرطوا فيه من الأخذ بما تقتضيه عمليات التأويل من شروط ومراتب.ومعلوم أن هذه الآية كانت ديدن كثيرين ممن استسهلوا هذا الطريق واستمرؤوا الولغ في دماء المسلمين، نعوذ بالله[4].

الثاني من أسباب النزول: وهو دون الشرط، لكنه مكمل للفهم إذا طُلب، وجملته حوادث وظروف تسببت عليها تشريعات أحكام، وهذه الظروف لا تفيد تخصيصا أو تقييدا، لأن الحكم وإن تعلق بقصة وبسياق تنزلي فهو ضارب في العموم، والعبرة فيه بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما يقرر الأصوليون من ذلك قول أم سلمة رضي الله عنها

(1) للتفصيل يراجع: ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي، دار الفكر، ط1، 1992، 431-433.

(2) Brown, G and George Yule. Discourse Analysis. 1983; C.U.P.London. p37.

(3) كان الشيخ الطاهر ابن عاشور معنيا بمناقشة قضية التكفير والتحذير من الانزلاق فيها من خلال تفسيره: يراجع:الطاهر ابن عاشور:3/ 12.

(4) للمزيد يراجع: يوسف القرضاوي: ظاهرة الغلو في التكفير، مكتبة وهبة القاهرة، ط3، 1990، ولنفس المؤلف: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، ط12، 1990. وعبد الرحمان الغرياني: الغلو في الدين، دار السلام، 2004.

(يغزو الرجال ولا نغزو)[1]، فنزل قوله تعالى ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[2]. يتبين من هذا الذي أتينا عليه أن النص لا يعيش خارج سياقه، كما أنه لا يُمكّن قارئه من مفاتيحه إلا بالقدر الذي يستوفي فيه المستدل شرط استجماع عناصر سياق تنزله. وهذه قراءة تأويلية خاصة تحاول العودة إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك فلا تسقط عليها معاني زمن آخر، بذلك تتحقق موضعة النص في ظروفه التاريخية وإحداثياته الزمانية والمكانية[3].

وإذ بينا النوعين من أسباب النزول فنقول إن هناك فريقا يتجاهل هذه الأسباب برمتها يعني سياقات النص الخارجية لبناء برامج تأويلية تخدم أغراضه من توظيف النص توظيفا غير بريء بالمرة.والحقيقة أن هذا الانحراف التأويلي لا يكون عن الجهل دائما بما تقتضيه استراتيجية التأويل من توجيه وحصر لاندفاع الدلالات، وتقييد لانحراف المعاني في الأنساق الرمزية، بل قد يَرِد على تجاهل المُؤَوِّل لهذه المعطيات التداولية الشرعية ذات الطبيعة الخارجية قصدا وعمدا لإخراج الكلام تأويليا إخراجا يخدم أغراضا خاصة بالمشتغل بعملية التأويل، من قبيل موافقة مذهبه أو معتقده أو الاحتجاج لرأيه وفكرانيته[4] بلي أعناق النصوص وسائر الكلام ليسعف في هذا الضرب من الاستخدام[5].

(1) سنن الترمذي: تحقيق محمد احمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 5/ 137 حديث رقم3022، قال أبو عيسى حديث مرسل. وفي مسند الإمام احمد:مؤسسة قرطبة مصر، 8/ 298، حديث رقم26779.

(2) النساء:32.

(3) احميدة النيفر: النص الديني والتراث الإسلامي، 167.

(4) هذه ترجمة للدكتور طه عبد الرحمن في مقابل (إيديولوجية).

(5) يراجع في مفهوم الاستخدام Utilisation باعتباره تأويلا مفرضا وغرضيا عند الناقد الإيطالي امبيرطو ايكو كتابيه: القارئ في الحكاية، وكتاب حدود التأويل.

غير أن الذي نذكره في هذا المحل أن الأسباب السياقية لتنزل القرآن لا ينبغي النظر إليها ببساطة مخلة تحمل على الاعتقاد بأن الإشكالات التأويلية للنص القرآني تنحل بمجرد الإحاطة بها، وذلك لأنها تطرح إشكالين شديدي التعقيد من وجهة نظر الشيخ الطاهر بن عاشور:

أولهما من طبيعة كيفية: إذ إن أسباب النزول كانت وما تزال موضوع اختلاف وتباين في الروايات، لها عند كل فريق ما يكفي لتوجيه كل رواية أو تعضيدها، والأصل في هذا الإشكال قد ينحل نسبيا إذا ربطنا عملية التنزل بموافقات أحوال الصحابة على تباين بينهم في الفضاءات المكانية والحالية التي ساوقت تنزلات الوحي[1].

ثانيها من طبيعة كمية: حيث إن أسباب النزول على ما بينها من اختلاف لا تشكل سوى نسبة ضئيلة من (النقول/ السياقات) التي حفظت من العلم ولم تضع، ودليل ذلك ما بين أيدينا من كتب هذا الصنف من العلم فهي محدودة عددا وعدة.مما يجعل مقدار الاستثمار محدودا لهذا الركن السياقي في عمليات التأويل، فعن ابن سيرين قال: سألت عبيدة عن شيء من القرآن، فقال اتق الله، وعليك بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن[2]. يقول الطاهر بن عاشور:"وأنا عاذر المتقدمين الذين ألفوا في أسباب النزول فاستكثروا منها، بان كل من يتصدى لتأليف كتاب في موضوع غير مشبع تمتلكه محبة التوسع فيه فلا ينفك يستزيد من ملتقطاته ليذكي قبسه ويمد نفسه"[3].

(1) الطاهر ابن عاشور: 1/ 49.
(2) المصدر نفسه: 3/ 350
(3) الطاهر بن عاشور:1/ 46

وإذا كان صاحب التحرير يجد عذرا للمصنفين في هذا العلم لما ذكرناه، فإنه ينحي باللائمة على المفسرين الذين لم يراعوا جانب النقد لهذه السياقات المروية ولم ينتخلوها كما يجب في إفادة الدلالة القرآنية، يقول:"ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفا"[1].

وحاصل الكلام في هذا الموطن أنه على قدر ارتفاع نسبة علم المستدل/ المؤول بسياقية النزول ترتفع نسبة شفافية النص القرآني دلاليا، وعلى قدر ضعف نسبة علم المستدل/ المؤول بسياقية التنزيل ترتفع كثافة النص القرآني وتضعف شفافيته. والشفافية transparence والكثافة opacité[2] حكمان عارضان باعتبار الناظر في القرآن أي المستدل/ المؤول وما يتوفر عليه من صفاء قريحة أو ذوق للقرآن ومن وفرة المعلومات[3].

وصفاء القرائح يعني به الشيخ ابن عاشور حالة القارئ النفسية والإيمانية تحديدا في معالجته للنص المقروء، فأحوال القراء لما كانت تتفاوت بل وتختلف من قارئ لآخر بحسب استعداداتهم في قبول واردات القرآن التي تتطلب انفتاحا للحواس ظاهرها وباطنها، وإيقانا في صدقية المقروء وعُلويته وتنزهه وشرفه وقدسيته وتأثيره في قارئه إن هو أقبل عليه بنية التدبر المأمور به وحصل معه درجة من التهيؤ النفسي تحقق للقارئ اقتراب شديد من معانيه وتلبس بدلالاته وانفتاح لأفق إدراكه. ويزيد من ترقية فهم القارئ للنص القرآني توفره على معلومات هي عدة المفسر،

(1) الطاهر بن عاشور: 1/ 46
(2) Ahmed Moutaouakil, La Théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. Rabat;Faculte des lettres. P 151.
(3) عن وفرة معلومات المفسر يراجع الطاهر ابن عاشور: 1/ 28.

وعلى قدر تنوعها واتساعها يزيد ذلك من كشفه لمغاليق النص بروح تجديدية، يتجدد فيها الفهم كلما تجددت روح القراءة أي روح التلقي المستكشف للرؤية الكونية القرآنية[1].

(1) يراجع عن الرؤية الكونية القرآنية: طه جابر العلواني: الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006، 59-66. ولنفس المؤلف: أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها، ضمن دراسات قرآنية، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006، 110-111.

خاتمة ونتائج البحث:

من خلال مسيرة قراءتنا السريعة في كتاب التحرير والتنوير ومقدماته النظرية تبين لنا بالملموس كيف ينبغي للمفسر أن تكون علاقته المركبة مع النص، لأن النص القرآني في كثير من التفاسير وإن بدا حاضرا فإن حضوره شكلي يتضاءل أمام حضور القارئ وأهدافه لأن القراءة عنده ليست استعادة لدلالات النص ومراميه وإنما هي استدعاء لمواقف يسعى إليها المفسر الهرمسي والمستخدم يريد أن يجدها في النص ليحملها إياه.

من نتائج البحث الجزئية التي انتهى إليها البحث يمكن أن نذكر:

- إلمام الشيخ ابن عاشور بمراتب الدلالة وتحليله للقضايا اللغوية وفق المنهج التداولي.
- تمييز الشيخ ابن عاشور بين البنى الإضمارية التي بني عليها النص القرآني وتفريقه الدقيق بينها.
- توظيف الشيخ ابن عاشور للآلية المقصدية وتنسيبها في تحليل الخطاب القرآني وعنايته بها.
- تحذير الشيخ ابن عاشور وتنبيهه من مزالق القراءات الهرمسية والتفكيكية الباطنية.
- دعوة الشيخ ابن عاشور للقراءة التفاعلية وتجسيده لها من خلال تفسيره التحرير والتنوير.
- الإلماع إلى أهمية أسباب النزول وقراءتها قراءة دلالية تداولية.

المصادر والمراجع

- احميدة النيفر: النص الديني والتراث الإسلامي، إخوان الصفا: الرسائل، بيروت 1957.
- إدريس مقبول: الأسس الابستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث الأردن جدارا للكتاب العالمي، ط1، 2007.
- الأشعري: مقالات الإسلاميين، صححه هلموت ريتر، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، ط3، 1980.
- ألفة يوسف: تعدد المعنى في القرآن، دار سحر للنشر تونس، ط1، 2003.
- امبرتو إيكو:التأويل بين السيميائيات والتفكيكة،
- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، وزارة الثقافة والإرشاد القومي مصر، 1963.
- ابن جني: الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3. 1986.
- الترمذي: السنن، تحقيق محمد احمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- حسن جابر: منهج التأويل وعلم الدلالة، ضمن الحياة الطيبة، ع8، 2002.
- وعبد الرحمان الغرياني: الغلو في الدين، دار السلام، 2004.

- رشيد الإدريسي: سيمياء التأويل، شركة النشر والتوزيع المدارس، المكتبة الأدبية، ط1.
- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة بيروت.
- بن عيسى أزايط: المعنى المضمر في الخطاب اللغوي العربي، البنية والقيمة التنجيزية(مقاربة تداولية لسانية)، أطروحة دكتوراه مرقونة بجامعة مكناس 1997.
- عبد الغفار: ظاهرة التأويل،
- الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير،
- طه جابر العلواني: الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006.
- طه جابر العلواني: أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها، ضمن دراسات قرآنية، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006.
- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1987.
- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991.
- طه عبد الرحمن في ندوة: الدلاليات والتداوليات، أشكال الحدود، منشورة ضمن البحث اللساني والسميائي.
- الفاسي الفهري: الدلالة النظرية لبعض الظواهر الإحالية في اللغة العربية، اللسانيات في خدمة اللغة العربية، سلسلة اللسانيات عدد: 5، تونس.

- فرانسواز أرمينيكو: المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، 1986.
- ابن القصار: المقدمة في الأصول: تحقيق محمد بن الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996.
- مصطفى غلفان: اللسانيات العربية الحديثة، دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية والمنهجية، جامعة الحسن الثاني-عين الشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ضمن سلسلة رسائل وأطروحات، رقم:4
- محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991
- محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، المدار الإسلامي، 2006.
- محمد مفتاح: مجهول البيان، دار تبقال للنشر،
- ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي، دار الفكر، ط1، 1992.
- يحيى رمضان: القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث، ط1، 2007.
- يوسف القرضاوي: ظاهرة الغلو في التكفير، مكتبة وهبة القاهرة، ط3، 1990.
- يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، ط12، 1990.

- Ahmed Moutaouakil. La Théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. Rabat;Faculte des lettres
- Catherine Kerbrat-Orecchioni, L'Implicite, Paris, Colin,1986.-George Kleiber. Polysémie et référence: La polysémie, un phénomène pragmatique, in Cahier de Lex:cologie,1984. n°44.
- Eco.U. Les limites de l'interprétation, paris, grasset, 1990.
- Festugiere.O.P. La révélation d'Hermès trismégiste, 4vol. ED Gabalda. Paris 1944.
- George Kleiber. La semantique du Prototype, Paris, puf, 1990.
- Haegeman, Liliane.1994, Introduction to Government and Binding Theory, 2nd edition, Blackwell, Oxford, UK.
- Halliday,M.A.K. and R.Hasan.1976. Cohesion in English. Longman. London.
- Jean Fiset, Pour Une Pragmatique De La Signification, Montréal Quebec,xyz.
- Lasnik, Howard and Uriagereka, Juan, 1988, A Course in GB Syntax. Lectures on Empty Categories, and Binding, MIT Press, Cambridge, MA.
- Leech.G. The Principles of Pragmatics. Longman-Michel Charles, Introduction a l'étude des textes, Seuil, Paris.
- Robert Blanche. Introduction a la logique contemporaine, Paris, Colin, 1968.
- Robert Martin. Pour Une Logique du Sens, Paris, Puf, 1983.
- Van Dijk, Text and Context. Longman.London.1977.

المقالة الثانية

السياق في تداوليات أبي إسحاق الشاطبي

السياق وجود سابق:

في ترتيب الأوضاع بين الموجودات وأحيازها يحتل السياق بما هو إطار وحيز زماني ومكاني لتنزل الأفعال والأقوال المحل المتقدم، لأنه لا يستقيم في العقل قيام الموجودات بلا تحيز في السياق الذي يحتضنها ويضمها ويعطيها معنى. والمعنى هو شكلها الحي الذي يتكيف كل مرة مع السياق بحسب نوعه جامدا أو متحركا لازما أو متعديا منفتحا أو مغلقا.

والنصوص حين توجد أو بالأحرى حين تتعين في الوجود اللساني أو الكتابي بعد أن تنضج في وجودها الذهني الكموني تصير مقيدة بقيد السياقية، لأنه شرطها الشكلي الذي به تصير ذات معنى تركيبي لفظي أو خطي بعد استيفائها الشرط المضموني بتجوهر الفكرة في فناء العقل. فالنصوص صامتة في دواخلنا حتى يخرجها بالنطق على شفاهنا سلطان البيان الشفوي ويؤبدها بالحروف والكتابة سلطان البيان الخطي.

ولئن كان للسياق هذا الدور التحديدي والمصيري للكائن المعنوي، فقد صار من اللازم الوجوبي في عمليات التفسير ضبطه وإدراكه كلاميا ومقاميا، وذلك بتحديد ملابساته وأطرافه ومفرداته من السوابق واللواحق التي تكون في جملتها سناد المعنى وجسمه وروحه. والتي من دونها تصير للكلمة المفردة محامل عديدة لا ترجح إحداها إلا بقرينة أو أثر دال.

وبالنظر لأهمية السياق Context في دراسة وتحليل القول الطبيعي، نجد النظار قد أدركوا جيدا ما له من دور خطير في توجيه

المعنى، فلا نكاد نجد مفسرا ولا أصوليا ولا لغويا إلا ويعتبر السياق في كل إجراءاته وتطبيقاته وعيا منه بما يكون لعناصر السياق من دور في إضاءة مجاهيل نصه، الذي هو مجمع أقوال طبيعية، لرفع غموضه[1]، ومن خالف في ذلك جانب وجه الصواب وهو حال العلماء النصوصيين أو الدلاليين الحرفيين في تاريخ ثقافتنا العربية الإسلامية الذين مثلوا البنيوية المغلقة ذات المرجع الظاهري. وقد عقد الزركشي في كتابه البحر المحيط في أصول الفقه مبحثا سماه"دلالة السياق"، وأورد كلاما جميلا فيه، وساق خلاف بعضهم في الأخذ بهذا الضرب من الدلالة، وقال" أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئا أنكره وقال بعضهم إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى"[2] وذكر مثالا على ذلك خلاف الشافعي مع الإمام أحمد بن حنبل في قضية الراجع في هبته المعروفة فقهيا.

تداوليات الشاطبي:

جعل الشاطبي، وهو أحد أبرز الأصوليين المجتهدين في القرن الثامن الهجري، يتحدث في كتابه الموافقات عن بعض ما يلزم أخذه في عملية التأويل من أدوات لتوقي الشرود في البحث عن الدلالة والمعنى، ومن جملة ما ذكره ونص عليه أن "علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو

(1) قام الدكتور خضير محمد أحمد في كتابه الدلالة والتركيب بدراسة جيدة عن اهتمام كل من المفسرين والأصوليين والبلاغيين بالسياق، فليراجعها من رغب فيها، 139.

(2) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، 6/ 52.

المخاطِب أو المخاطَب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطَبَيْن، وبحسب غير ذلك"[1].

وليس من شك في أن الشاطبي باعتباره مؤسس علم المقاصد، وهو علم يبحث في التداوليات الشرعية بخاصة، واع أشد ما يكون الوعي بقيمة المعطيات التداولية التي من جملتها أسباب النزول في بناء تأويل مناسب وغير بعيد عن قصد المتكلم بالكلام. ودليل ذلك ما ذهب إليه حين تحدث عن القوة الإنجازية La force illocutoire التي يخرج إليها الاستفهام على سبيل المثال، فلفظه كما هو معروف واحد، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها من المعاني التي تقتضيها السياقات. "ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال"[2] أي المقتضيات السياقية.

وإذا تأملت "الأمور الخارجة" و"مقتضيات الأحوال" وجدتها تشكل وجودا موازيا أو سابقا لإطار الكلام المنجز أو الملفوظ أو هي بعبارة أخرى كما يقول هاليداي Halliday نص آخر، أو نص مصاحب للنص الظاهر، وهي بمثابة الجسر الذي يربط التمثيل اللغوي ببيئته الخارجية"[3].

يستعمل الشاطبي هذا التداولي الكبير لفظ "المساق" وهو يتحدث عن المنهجية الوسطية في التفسير، والتي يعتبرها المخرج الاستراتيجي لتجاوز إشكالات الإفراط والتفريط اللذين طبعا كثيرا من الإنتاج التراثي

(1) الموافقات في أصول الشريعة: تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت لبنان، 3/ 347

(2) الموافقات: مصدر سابق، نفسه.

(3) يراجع: يوسف نور عوض، علم النص ونظرية الترجمة، دار الثقة للنشر والتوزيع بمكة المكرمة، ط1، 1410، 29.

في مجال التأويل والتفسير، يقول منبها على ما يراه ضابطا: المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد. فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف[1].

وإذا كانت تداوليات أبي إسحاق الشاطبي قد أولت عنايتها لأوجه التسييق contextualisation النصي برد النصوص بعضها على بعض واعتبار القرآن كله نصا واحدا وقطعة واحدة، فإنها في المقابل أيضا اهتمت بوجه آخر من أوجه السياقية ألا وهو إلحاحها على المعاني التركيبية لا الإفرادية، وذلك لأن "الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية. فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود[2].

ولهذا وجدنا عندهم أنه قد لا يعبأ بالمعنى الإفرادي إذا كان المعنى التركيبي مفهوما دونه، بل ويعدون الاشتغال بالمعاني الإفرادية من باب التكلف المنهي عنه كما في حديث عمر عن معنى "الأب" في صحيح

(1) الموافقات: مصدر سابق، 3/ 413.

(2) المصدر السابق:2/ 87.

البخاري من قوله تعالى ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾[1]. أما إذا كان فهم اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي لم يكن تكلفا بل هو مضطر إليه كما روى عن عمر رضي الله عنه في قوله تعالى ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾[2]، فإنه سئل عنه في المنبر، فقال له رجل من هذيل: التخوف عندنا التنقص ثم أنشده:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِدًا   كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ

فقال عمر: أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم[3]. والتمسك بالديوان ليس إلا تمسكا بالمرجع الوظيفي، وبقدرة الآلية الاستعمالية على تحديد المعنى، وهو ما نادت به مدرسة أكسفورد مع جلبرت رايل Gilbert Ryle وتوملين S.E.Toumlin واستراوسن P.F.Strawson وجون أوستين John Austin وفيزجنشتاين Wittgenstein الذي جاء في قولته الشهيرة "لا تسألني عن المعنى واسألني عن الاستعمال"[4]. إذ الاستعمال هو المحدد النوعي للمعاني التركيبية.

(1) عبس:30.

(2) النحل:46.

(3) الموافقات:2/ 87-88.

(4) Wisdom. **Ludwig Wittgenstein**, 1934-1937. Mind Vol.LX. N°242.1952.P25.

السياقية القرآنية وأزمة النصفية:

القرآن الكريم في المنهاج التأويلي التداولي للإمام أبي إسحاق الشاطبي كلام واحد، وبنية منسجمة متراصة لا ترى فيها عوجا ولا أمتا، وهذه الواحدية أو الوحدة[1] البنيوية هي سر إعجازه من حيث تصهر ما ورد فيه من متعدد الأخبار والآثار والمعارف والحقائق والحكم والأحكام فلا تكاد تجد فيها تناقضا أو تضاربا إذا نظر إليها في سياق التكامل والتعارف والتآلف، "فإن كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار"[2]. ومعنى ذلك عنده أن فهمه يتوقف بعضه على بعض بوجه من الوجوه، وذلك أنه يبين بعضه بعضا، حتى إن كثيرا منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم. فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد[3].

ومبدأ وحدة النص الجُمْلِيَّة في مجال الدلالة، وتكامليته الملفوظية في مجال التداولية، يجعلنا نوقن بأن النسق المنهاجي لمشروع الشاطبي كان يتوخى بسط أفق عقائدي متناغم مع وحدة الكون في تعدده التركيبي للدلالة على وحدة المصدر المُكَوِّن/ الخالق. فيقع التوافق بين كتاب الله المنظور وكتاب الله المسطور في وحدة عجيبة، هذه الوحدة التي تتحقق

(1) ممن عالج قضية وحدة النص القرآني ومسلمة الانسجام في الخطاب الأصولي معالجة دقيقة حالة وربطها بالإعجاز النقدي والتداولي المعاصر الدكتور يحيى رمضان في كتابه: القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2007.

(2) الموافقات: 3/ 420.

(3) المصدر نفسه: 3/ 420.

بقيام المخلوقات جميعا لغاية واحدة ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]. ولهذا كان من لوازم التفسير لآيات القرآن والكون على حد سواء النظر إليها من منظار سياقي وشمولي مهيمن على ما تناثر من عناصر ومفردات وما توزع من مقاطع ووحدات.

وإذا علم هذا فليعلم أن النظرة النصفية أو الجزئية إلى الشيء - أي شيء كان لا تعكس حقيقة ذلك الشيء ككل، وذلك لأن النصف سيظل نصفاً، ومن هنا فهو ليس مخولا أن يحكم على الكل. يقول الشاطبي: "فاعتبار جهة النظم مثلا في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود. كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها"[2].

إن النظرة النصفية قد تجني أحيانا على الكل، وتحول الأمر إلى ضده، فاللوحة الزيتية الجميلة التي رسمتها يد فنان ماهر قد تتحول إلى منظر بشع عندما نغطي نصفها بالمنديل، والطبيب الذي لم يستوعب إلا نصف الطب قد يقع في أخطاء قاتلة تلقي بالذين يراجعونه بين أنياب الموت، ولذلك قيل: "أحيانا يكون الجهل المطلق خيراً من الفهم الناقص"، فعندما نجزئ كلمة "لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ" ونقتصر على المقطع الأول فإن شعار الإيمان هذا يتحول إلى كلمة كفر، وهكذا يكون نصف الشيء ضد ذاته في كثير من الأحيان. وماذا يحدث عندما نأخذ الجسم الحي ونحوله تحت ضربات المبضع إلى أجزاء متفرقة؟ ألا يعني ذلك تعطيله عن العمل؟[3].

(1) الذاريات: 56

(2) الموافقات: مصدر سابق، 3/ 415.

(3) محمد رضا الشيرازي: التدبر في القرآن، ص65

إن للسياق[1] أثرا كبيرا على مقصود دلالة المتكلم وأيضا على تحديد هوية العبارة[2]، ونقصد بالسياق: الجو العام الذي يحيط بالكلمة وما يكتنفها من قرائن وعلامات.

إن الكلمة الواحدة والجملة الواحدة قد تحمل مدلولين متناقضين تماماً دون أن تختلف الكلمة في بنائها الداخلي، وإنما الذي تغير هو السياق والقرائن المحيطة. فقد يقول الأب لابنه: 'افعل الأمر الفلاني' وهو يقصد المعنى الظاهري لهذه الكلمة، وقد يستخدم نفس الكلمة ويقصد بها التهديد الذي نستطيع اكتشافه من خلال القرائن الشبه لسانية paralinguistique[3]، وهنا ينقلب معنى 'افعل' إلى معنى مناقض تماماً - هو: 'لا تفعل'.

وهذا هو - بالضبط - ما ينطبق على القرآن الكريم، فقد يستخدم القرآن صيغة الأمر ويقصد بها مدلولها الظاهر عندما يقول: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾[4]، وقد يقصد بها الإباحة عندما يقول: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾[5] عقيب الحظر في قوله:

(1) درس أستاذنا الدكتور إدريس سرحان في أطروحته مسألة السياقية - باعتبارها خاصية للألسنة الطبيعية - بتفصيل وميز بين كل من السياقين المقامي والمقالي بما لا يدعو للزيادة على قوله، فليرجع إليه من أراده. ينظر، طرق التضمين:25-28.

(2) يعتبر ميشال فوكو في حفريات المعرفة أن هوية عبارة ما تخضع لمجموعة من الشروط والحدود التداولية، التي تفرضها عليها مجموع العبارات الأخرى التي ترد ضمنها تلك العبارة، والميدان الذي تستخدم فيه والأدوار المترطة بها. 96.

(3) من قبيل النبر والتنغيم اللذين يساهمان في توجيه وتلوين وتكييف المعنى.

(4) سورة الإسراء: 78

(5) سورة المائدة: 2

﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[1]، وقد يقصد التهديد عندما يقول: ﴿فَٱعْبُدُوا۟ مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِۦ﴾[2]، وقد يقصد التعجيز والتحدي عندما يقول: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾[3] أو عندما يقول على لسان نبي الله هود (عليه السلام) مخاطبا قومه الكافرين: ﴿فَكِيدُونِى جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ﴾[4]، وهلم جرا.

لقد استخدمت هذه الآيات جميعا في صيغة الأمر: 'أقم'، 'فاصطادوا'، 'فاعبدوا'، 'فأتوا'، 'فكيدوني' فما الذي جعلها تعطي مدلولات مختلفة بل ومناقضة للدلالة الحرفية أيضا؟ إنه السياق القرآني والقرائن الخارجية. وكما يقول بيار غيرو'الواقع أن الغموض الذي يلف العلامة المتعددة الدلالات يزول حين توضع في سياقها'[5].

وخلاصة هذا الكلام أن من لم يلحظ سياقية النص الحكيم وخروجها على مقتضى الظاهر في كثير من موارد القرآن الكريم لم يأمن الغلط، بل كثيرا ما تجده منصرفا مع الوجه الظاهر تاركا لما يقتضيه السياق نافرا بفعله من المعنى المقصود محرفا الكلم عن مواضعه.

(1) راجع الكتب الأصولية في مبحث الأمر عقيب الحظر.

(2) سورة الزمر: 15

(3) سورة البقرة: 23

(4) سورة هود: 55

(5) بيار غيرو: السيمياء، ترجمة أنطوان أبي زيد، منشورات عويدات بيروت-باريس، ط1، 1984. 39

التأويل ومعرفة الأسباب السياقية:

كل من يقرأ الشاطبي يجده لغويا تداوليا بما تعنيه العبارة من معنى، فهو ممن وقفوا دراستهم الأصولية والمقاصدية على تقعيد المعنى وضبطه، ورحل في كتابيه الموافقات والاعتصام رحلة طويلة يفتش عن مفاتيح الخطاب ويجربها، وإن كنا نعرف أن الكثيرين من حفّاظ الشاطبي يرفضون لفظ التجريب هذا لأنه لا يحيل عندهم إلا على الخبط والصدفة، ولا يرون فيه شجاعة المغامرة في بحث المقاصد التي هي ذات خلفية ميتافيزيقية وسيكولوجية أكثر منها امبريقية، وكان ما انتهى إليه يوازي بكل جرأة، بل ويفوق في بعض الأحيان، ما انتهى إليه البحث التداولي الحديث في بعض جوانبه.

ومن بين شواهد وعي الشاطبي بقضية تدخل العناصر التداولية ووجوب استحضارها في سبيل تطويق المعنى والقبض عليه في نظريته المقاصدية ما نبه عليه من أن العادة جرت في نقل الكلام على نقل ألفاظه دون ملابسات تعاطيه وتداوله "وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط"[1]، فيفهم من ذلك أن المرويات تحمل في طيها معلومات تظل تنقصها مكملاتها مما يحمله السياق من قرائن تفيد في جلاء المعنى وصفاء الصورة، كما أن الجمل أو الملفوظات بلغة التداوليين تحتاج إلى التمام السياقي Contextual completeness أي أن تكون الجملة أو الملفوظ غير كاملة في حد ذاتها، لكنها كاملة إذا أخذ سياقها بعين الاعتبار، والتمام السياقي عندهم في مقابل التمام النحوي Grammatical completeness.

(1) الموافقات: مصدر سابق، نفسه.

ويقدم الشاطبي على ذلك أمثلة مما وقع بسبب التفريط في هذا الأمر والإخلال به في عملية التأويل، فقد روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعا كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية[1]؟ قال: يراهم شرار خلق الله، أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين. وهو أمر ناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن. أي جهل بأسباب الورود وحيثيات النزول والشروط السياقية والمقامية لكلام المتكلم.

والحقيقة أن هذا الانحراف التأويلي لا يكون عن الجهل دائما بما تقتضيه استراتيجية التأويل من توجيه وحصر لاندفاع الدلالات، وتقييد لانجراف المعاني في الأنساق الرمزية، بل قد يَرِد على تجاهل المُؤَوِّل لهذه المعطيات التداولية الشرعية ذات الطبيعة الخارجية قصدا وعمدا لإخراج الكلام تأويليا إخراجا يخدم أغراضا خاصة بالمشتغل بعملية التأويل، من قبيل موافقة مذهبه أو معتقده أو الاحتجاج لرأيه وفكرانيته[2] بلي أعناق النصوص وسائر الكلام ليسعف في هذا الضرب من الاستخدام[3].

(1) هم غلاة الخوارج في إثبات الوعد والوعيد والخوف على المؤمنين من التخليد في النار، بالرغم من وجود الإيمان وهم ضد المرجئة في النفي والإثبات والوعد والوعيد. ومما انفردوا به القول بأن مرتكب الكبيرة مشرك، بينما يذهب الخوارج بصفة عامة إلى أنه كافر وليس بمشرك. وسموا الحرورية نسبة لقرية حروراء التجأ إليها الخوارج عقب مغادرتهم معسكر الإمام علي بالكوفة، وكان عددهم اثني عشر ألفا. ينظر المقريزي: الخطط، 2/ 350.

(2) هذه ترجمة للدكتور طه عبد الرحمن في مقابل(إيديولوجية)

(3) يراجع في مفهوم الاستخدام Utilisation باعتباره تأويلا مفرطا و غرضيا عند الناقد الإيطالي امبرطو أيكو كتابيه: القارئ في الحكاية، وكتاب حدود التأويل.

ولتجنب الاستخدام بما هو تأويل فاسد يلح الشاطبي على أمرين:

الأول: أن معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن.

الثاني:أن أسباب التنزيل شرط ضروري للحد من غلواء التأويل ومعين على تعقب المعنى، لأن أسباب النزول بمنزلة المقدمة السياقية للتنزيل (القرآن)، وهو عين ما قصد إليه ابن تيمية حين قال 'ومعرفة أسباب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب'[1].

وهذا التوريث المنشور بطريقة منطقية هو من قبيل تظافر القرائن المعينة على التخصيص في محاله، وقد ذكر الزركشي[2] فوائد لمعرفة أسباب النزول جعل منها:

1- معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.
2- تخصيص الحكم عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب.
3- الوقوف على المعنى.

فمعرفة سبب التنزيل على ما ذهب إليه الشاطبي 'رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى

(1) ابن تيمية: مقدمة في التفسير (ضمن الفتاوى)، 13/ 339.
(2) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، 1/ 117. وفي أسباب النزول تفاصيل كثيرة يرجع إليها في مظانها من حيث درجة روايتها، واعتبارها في التخصيص حيث العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وكذا الخلاف في عبارات المفسرين حول الآية نزلت في كذا يقصد سببها فعلا أم انه مشمول لمفهومها، ومن حيث تعدد أسباب النزول...ينظر، مقدمة في التفسير لابن تيمية.13/ 338 وما بعدها

معرفة السبب هو معرفة مقتضى الحال'[1]. ونشير بهذا الصدد إلى أن مقتضى الحال في تداوليات الشاطبي قصد به نصا عناصر خارج لغوية extralinguistique مثل 'حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع'[2]. وهي أمور من طبيعة سياقية ومقامية تمنع حصول الجهل الموقع في الشبه والإشكالات والمورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال مما يوقع الاختلاف ويوقع في النزاع. هذا النزاع الذي لا محل له إذا عرف السبب، أو لنقل إذا شئنا الدقة يضيق ولا يتسع ما دامت هناك أسباب موجبة للاختلاف التأويلي، لأنه إذا عرف السبب تعين المراد كما قال الشاطبي[3].

من تطويق الدلالة إلى تضييق التأويل:

يسلم الشاطبي في بحثه الجاد من أجل وضع استراتيجية لتطويق الدلالة أن التفسير بالرأي جاء فيه ما يذمه وما يقتضي إعماله، فقد نقل عن الصديق أنه سئل في شيء من القرآن، فقال كلمته الشهيرة متحرجا 'أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟'. هذه الكلمة للأسف استخدمت استخداما سيئا، فصارت بعده مركب كل هياب من النظر في القرآن طوال تاريخ ركودنا الثقافي ووهننا الحضاري.

وروي عن الصديق نفسه فيما نقله الشاطبي أنه سئل عن معنى'الكلالة' فقال:'لا أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان. الكلالة كذا وكذا'. فهذان قولان نسبا إلى

(1) الموافقات: 3/ 347.
(2) المصدر نفسه: 3/ 347.
(3) المصدر نفسه: 3/ 348

الصديق اقتضيا إعمال الرأي وتركه في التفسير، وهما من غير شك لا يجتمعان. لكن الشاطبي يحاول أن يجد توجيها لما بين يديه من الروايات بدل تكذيبها أو إسقاطها. فهو لا يميل بحكم طبيعته التربوية والنفسية إلى الرفض خاصة إذا تعلق الأمر بروايات تتعلق بصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين هم محل إجلاله وتعظيمه.

للخروج من هذا الموقف يميز الشاطبي تمييزا علميا على المستوى المدلولي وأخلاقيا على المستوى الدالي بين ضربين من التفسير بالرأي:

- تفسير محمود: وهو الجاري على ما تعارفته العرب في كلامها، وما حقق مبدأ الانسجام الداخلي للنص القرآني بحيث لا يضاد حيثية قرآنية ولا ينقض قاعدة رسالية. فالمتلقي الذي يستلم رسالة القرآن يتوجب عليه حل رموزها بأن يعيد تركيب معناها انطلاقا من العلامات التي تحويها في سياقها الكلي الشامل، إنها عملية بناء تأويلي أشبه بالمثال الذي قدمه بيار غيرو حين تحدث عن لعبة البازل Puzzle وهي لعبة ورق معقدة نسبيا يتطلب إعادة بناء المعنى (الصورة) فيها وضع القطع المتباينة الأحجام في مواقعها المناسبة بواسطة تعيينات تحدد الخطوط والألوان والأشكال التي تحتويها[1].
- تفسير مذموم: وهو غير الجاري على موافقة العربية أو الأدلة الشرعية والماضي في التهجم على تبيين مراد الله من كلامه على جهالة بقوانين اللغة أو الشريعة، وجعلوا منه أيضا: حمل كلام الله على المذاهب الفاسدة، والخوض فيما استأثر الله بعلمه، والقطع

(1) بيار غيرو: السيمياء، م.س. 19.

بأن مراد الله كذا من غير دليل، و السير مع الهوى والاستحسان، وما إلى ذلك من صنوف الميل في تحميل النصوص ما لا تحتمله من غير دليل ولا برهان. وحَدُّ هذا الضرب من التفسير مستنبط من قول الباري سبحانه ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]، ففي الآية تشنيع صريح على من يقول ويتناول النص القرآني -كلام الله- بغير علم. وقد جعله من غير شك من المحرمات، ولهذا كان التحفظ والتوقي منهج السلف فيما نقل عن أكثرهم. وهذا الاحتياط منهم وإن فهم منه تضييق مسالك التأويل، فإنه عند الشاطبي لا يقوم دليلا على قطعه بالمرة وإن كان التحوط أولى وذلك لأربعة أسباب:

أولها: الحاجة للتفسير قائمة في كل وقت وحين ولا بد للقول في القرآن ببيان معناه واستنباط أحكامه وتفسير ألفاظه وفهم مراده وإلا تعطلت الأحكام وهذا غير ممكن، فلا بد من القول فيه بما يليق ويناسب.

ثانيهما: أنه لو كان التفسير توقيفيا للزم أن يبينه رسول الله ﷺ وينقل إلينا، والواقع أن رسول الله ﷺ لم يفعل ذلك بل بين منه ما لا يوصل إلى علمه إلا به، وترك كثيرا مما يدركه اهل الاجتهاد باجتهادهم.

(1) الأعراف:33

ثالثها: أن منهج الصحابة أولى بالاحتياط المانع تمام المنع للتأويل، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا ونقل إلينا من جهتهم تفسير معناه فلا يلزم التوقيف.

رابعها: أن النظر في القرآن من جهتين: من جهة الأمور الشرعية ومن جهة الأمور اللغوية أو ما سماه الشاطبي بالمآخذ اللغوية، فلئن كانت الأولى يُسلَّم فيها التوقيف وترك التأويل والرأي جدلا فإنه لا يسلم في الثانية.

إن هاجس تطويق الدلالة القرآنية عند الإمام أبي إسحاق الشاطبي جعله في الحقيقة وإن ظهر عليه التحرر للحظة في استعراض الأقوال على تضاربها والمواقف التأويلية على تقابلها، فإن المتمعن في مدونته"الموافقات" ليكتشف مع صحبته إلى النهاية بلوغه حدود إغلاق باب التأويل وليس تضييقه، وقد يلتمس القارئ الموضوعي للشاطبي عذره إذا فهم سياق مشروعه في مواجهة الفكر التأويلي الباطني بشتى أنواعه.هذا الفكر الوهمي الذي سعى إلى إخراج النص القرآني عن ظاهره وسياقه، وادعى أن المقصود من النص هو ما وراء هذا الظاهر، ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر، وإنما ينال من الإمام المعصوم تقليدا لذلك الإمام من غير اعتبار لأسباب تنزل القرآن السياقية ولا لشروطه وضوابطه اللغوية[1].

وإن المتفحص لمشروع الشاطبي ليعلم مقدار ما يحمله هذا الرجل، على ما أوتي من عبقرية خارقة، من إجلال لمنهج التأسي، فعنده أن العقل والنقل إذا تعاضدا على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم

(1) الموافقات:1/ 86

النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يَسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرِّحه النقل[1].

ومتى تبينت لنا آفاق وحدود السياق في تداوليات الإمام أبي إسحاق الشاطبي، وأبعاد إهمال هذا المكون الخطيرة على عملية الفهم والتأويل التاريخيتين، أدركنا كيف يتأسس المنهاج التأويلي على خطوات يخرج بها المستدل/ المؤول من النص إلى مقتضياته ولوازمه وإطاره الخارجي ثم يعود إليه في حركة جدلية يكون النص فيها هو مركز الجذب والطرد في آن واحد.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

(1) المصدر السابق:1/ 87.

المصادر والمراجع

- بيار غيرو: السيمياء، ترجمة أنطوان أبي زيد، منشورات عويدات بيروت-باريس، ط1، 1984.
- ابن تيمية: مقدمة في التفسير (ضمن الفتاوى)، بيروت، ط2.
- الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، بيروت، ط2.
- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة 3، دار الفكر.
- الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت لبنان.
- المقريزي: الخطط، طبعة بالأوفست، دار صادر، بيروت.
- محمد رضا الشيرازي: التدبر في القرآن،
- يحيى رمضان: القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء عالم الكتب الحديث الأردن، 2007.
- يوسف نور عوض، علم النص ونظرية الترجمة، دار الثقة للنشر والتوزيع بمكة المكرمة، ط1، 1410.
-

- Ahmed Moutaouakil. La Théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe. Rabat; Faculte des lettres
- Wisdom. Ludwig Wittgenstein. 1934-1937. Mind Vol. LX. N 242.1952-

المقالة الثالثة

سيبويه والتواصل اللاشفوي

ملخص:

إذا جاز تقسيم الأنحاء برمتها إلى نمطين: أنحاء صورية تعتبر أن اللغات الطبيعية أنساق مجردة يمكن دراسة بنيتها بمعزل عن وظيفتها في التواصل داخل المجتمع المستعمل لها. وأنحاء وظيفية ترى أن بنية أي لغة طبيعية لا يمكن فصلها عن وظيفتها التواصلية، فإن نحو سيبويه لمن يتأمله ويخوص فيه يجده نحوا وظيفيا[1] وتداوليا بامتياز وذلك أنه نسق منتظم للسان العربي مبني على رعاية الأركان الخارج لسانية المتدخلة في بناء اللغة العربية وتوجيه الدلالات التواصلية من قبيل المتكلم والمخاطب والسياق التخاطبي ومقاصد المتخاطبين واستلزامات الحوار، وهو عين ما اهتم به أكثر من اتجاه في المدرسة الوظيفية المعاصرة. وقولنا بهذا الضرب من التناظر أو التقارب لا نعني به أسبقية أو تقدما بقدر ما نحرص على لفت الانتباه إلى أن نحو سيبويه كان يمثل علم العربية الذي لم يعش طويلا ولم يستمر بعد سيبويه، بل دخل النحو مرحلة المدرسية (الإسكولائية) التي استلزمت تفرق مستوياته على ما عرف في تاريخ التأليف بالصرف والنحو والتجويد والمعاني والبيان وغيرها من مناحي المعرفة اللسانية المتخصصة.

ولقد أتى على النحو حين من الدهر ضاق فيه حتى صار تفسيرا وإعرابا ووصفا لأمثلة معزولة عن سياقاتها وشواهد مقطوعة عن مقاماتها التواصلية التي هي ماء حياتها. فصار مادة جامدة خامدة بعد أن كان تداوليا حيا.

(1) في النظريات الوظيفية تعد اللغة وسيلة للتواصل الاجتماعي أي نسقا رمزيا يؤدي مجموعة من الوظائف أهمها وظيفة التواصل، كما تفترض أن بنية اللغات الطبيعية لا يمكن أن ترصد خصائصها إلا بربط هذه البنية بوظيفة التواصل. يراجع للمزيد من المعلومات: أحمد المتوكل: اللسانيات الوظيفية (مدخل نظري)، منشورات عكاظ، 1989، ص13.

في هذا البحث سنحاول تسليط الضوء على جانب مهمل من الدراسة النحوية بالمعنى السيبويهي الموسع أي الوظيفي الذي نجد فيه اللغة العربية وجهازها النظري التفسيري متقدما بحيث يشمل مساحات من الظواهر التواصلية غير اللفظية المصاحبة للظواهر التواصلية اللفظية والتي لم يمنع الاشتغال بالنحو الاهتمام بها وجعلها من صميم مفهوم النحو السيبويهي.

تقديم عن السياق والنحو عند سيبويه :

إن عزل المتن اللغوي- فيما نعتقد- عن سياقه هو بمنزلة فصله عن ماء حياته، فلكم هي المواقف التي مرت بنا أثناء إعراب شواهد قرآنية أو شعرية، تبلبلت فيها الألسن واضطربت الآراء، ومرد ذلك أنها معزولة عن سياقاتها العامة في القرآن الكريم أو في القصيدة المنظومة.

والتسييق ليس يختص بالجانب اللساني اللغوي فحسب، بل يتعداه إلى مستوى آخر أكبر ويجاوزه، وهو السياق المقامي، وفكرة المقام هذه هي المركز الذي يدور حوله علم الدلالة الوصفية وكذا التداوليات في الوقت الحاضر، وهو الأساس الذي يتأسس عليه الشق الاجتماعي من وجوه المعنى، وهو الذي تتمثل فيه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية التي تسود ساعة أداء المقال[1].

ويذهب الدكتور طه عبد الرحمن إلى أن القول الطبيعي مجردا عن مقامه تصير محامله كثيرة، ولا يتعين واحد منها إلا بتعيين المقام، حتى إنه يصح الادعاء بأن الأصل في القول الطبيعي أن تتعدد معانيه إلى أن يثبت

(1) تمام حسان: اللغة العربية، معناها ومبناها، دار الثقافة الدار البيضاء، ط1، 337.

بالدليل خلاف ذلك، وإذا كان كذلك، فقد وجب أن تكون صوره الممكنة متعددة، وأن لا ينحصر تقويمها في حتمية واحدة[1].

وإذا ما عدنا لسيبويه إمام النحو العربي (ت180هـ) فإننا نجد ما يؤكد دعوانا التي سبقت، جاء في (هذا باب ما يضمر فيه الفعل المستعمل إظهاره في غير الأمر والنهي):... وذلك قولك إذا رأيت رجلا متوجها وجهة الحاج، قاصدا في هيئة الحاج، فقلت:

(مَكَّةَ وَرَبِّ الكَعْبَةِ)

حيث زَكِنْتَ أنه يريد مكة، كأنك قلت: (يُرِيدُ مَكَّةَ وَاللهِ)، أورأيت رجلا يسدد سهما قبل القرطاس، فقلت:

(القِرْطَاسَ وَاللهِ)

أي: يُصِيبُ القِرْطَاسَ، وإذا سمعت وَقْعَ السهم في القرطاس، فقلت:

(القِرْطَاسَ وَاللهِ)

أي: أصاب القرطاس، ولو رأيت ناسا ينظرون الهلال، وأنت منهم بعيد فكبروا، لقلت:

(الهِلاَلَ وَرَبِّ الكَعْبَةِ)

أي أبصروا الهلال، أو رأيت ضربا فقلت على وجه التفاؤل:

(عَبْدَ اللهِ)

أي يقع بعبد الله، أو بعبد الله يكون[2].

(1) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، 45.

(2) سيبويه:الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، ط3، 1988، 1/ 257.

فأنت كما ترى لا يمكنك التصرف بالإعراب في هذه الأقوال الطبيعية أو الملفوظات إلا داخل سياقاتها ومقاماتها التداولية التي نص عليها سيبويه رحمه الله، حيث تترابط المكونات التي تشكل عملية التواصل ***Communication Process***، بين أفراد المجتمع، وتكشف عن بنائية السلوك اللغوي ***Structural of verbal behaviour***[1].

وجملة هذه الأقوال لو تفحصتها لوجدتها تفتقر إلى التسييق الذي يرفع اللبس[2] والغموض عنها، ويتقمها في ماء حياتها لتتضح وتجلي، قال شارح الكتاب: "فهذا من الباب الذي يجوز إظهار الفعل فيه وإضماره لحال حاضرة ودلالة بينة"[3]، وليست الحال الحاضرة سوى السياق المقامي.

الإشارات التواصلية:

لولا الإشارات التواصلية والإيماءات المصاحبة[4]، وهي موضوع عناية عند السيميائيين التداوليين وعلماء الإناسة، لما وجدنا إلى فهم الملفوظات سبيلا.

---

(1) ينظر، كريم زكي حسام الدين: الإشارات الجسمية، دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل، مكتبة الأنجلو مصرية، ط1، 1991، 7.

(2) قال السيوطي مشيرا إلى الآلية القاعدية في التخاطب السليم الخالي من العوائق: "ومن ثم وضع للبس ما يزيله إذا خيف واستغني عن لحاق نحوه إذا أمن".
ينظر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1403، 1/ 337.

(3) السيرافي: شرح الكتاب (مخطوط خاص) ورقة، 127ب، ونفس الكلام نقله الشنتمري من غير نسبة مرة أخرى، ينظر، النكت في تفسير كلام سيبويه وتبيين الخفي من لفظه وشرح أبياته وغريبه، تحقيق رشيد بلحبيب، طبعة الأوقاف الرباط، 1999، 1/ 456.

(4) ينظر في هذا الشأن:
Edward Sapir. Anthropologie.ENG.PRESS.1989. p46.

القول الطبيعي	السياق المقامي التواصلي	وضعية المتكلم	حاسة رصده	التقدير
- مَكَّةَ وَرَبِّ الكَعْبَةِ	شخص متوجه وجهة الحاج ويتزيى بزي الإحرام	حاضر قريب	الرؤية بالعين	يريد مكة والله
- القِرْطَاسَ واللهِ	رجل يسدد سهما صوب القرطاس	حاضر قريب	الرؤية بالعين	يصيب القرطاس
	رجل أصاب بسهمه القرطاس	حاضر قريب	السمع بالأذن	أصاب القرطاس
- الهِلاَلَ وَرَبِّ الكَعْبَةِ	ناس ينظرون الهلال، ويكبرون	حاضر بعيد	الرؤية بالعين والسمع بالأذن	أبصروا الهلال
- عَبْدَ اللهِ	أحد الناس يقع عليه الضرب	حاضر قريب	الرؤية بالعين	يقع بعبد الله، أو بعبد الله يكون.

إن المحذوف المقدر في مثل هذه الأقوال الطبيعية يتعلق استحضاره بعناصر متعددة منها:

- وضعية المتكلم والمخاطب؛
- تجاورهما ***Proximity***؛
- وموقعهما من مرجع خطابهما أو الموضوع؛
- والعالم الخارجي (أي المعلومات الحاصلة على الواقع والتي تساعد المستدل على بناء دليله بوجه يستفاد منه أن المقصود هو معنى لم يتناوله اللفظ بالنطق.

كما أنها تساعد المستمع على تبين مراد المتكلم، وكذا المعرفة المشتركة ***Mutual Knowledge***[1] التي تفضي للدلالة البينة، وهي جملة من الاعتقادات والتصورات عن الذات والغير والأشياء والمعاني، يشترك فيها المتكلم والمخاطب مع جمهور الناطقين، وهي أنواع:

- لغوية؛
- وثقافية؛
- وعملية؛
- وحوارية[2].

مثال آخر جاء في (هذا باب يكون المبتدأ فيه مضمرا، ويكون المبني عليه مظهرا)، حيث يضعك سيبويه أولا في السياق المقامي قبل أن ينصرف لتحليل الأقوال الإضمارية ويبين كيف استقامت، وذلك أنك **رأيت صورة شخص فصار آية لك على معرفة الشخص، فقلت:**

(عَبْدُ اللهِ وَرَبِّي)

كأنك قلت: ذَاكَ عَبْدُ اللهِ، أو هَذَا عَبْدُ اللهِ، أو سمعت صوتا، **فعرفت صاحب الصوت، فصار آية لك على معرفته، فقلت:**

(زَيْدٌ وَرَبِّي)

أو مسست جلدا، أو شممت ريحا، فقلت:

(زَيْدٌ)أو (المِسْكُ)

(1) يراجع للمزيد من المعلومات عن المعرفة المشتركة عمل سبيربر وويلسون:
Mutual knowledge and relevance in theorics of comprehension. In Smithe, N.V. ED. Mutual knowledge, new york, Academic press, 16-85.

(2) طه عبد الرحمن: التكوثر العقلي، بتصرف، 152.

أو ذقت طعاما، فقلت:

(العَسَلُ)

ولو حدثت عن شمائل رجل، فصار آية لك على معرفته، فقلت:

(عَبْدُ اللهِ)

كأن رجلا قال:

مَرَرْتُ بِرَجُلٍ رَاحِمٍ لِلْمَسَاكِينِ، بَارٌ بِوَالِدَيْهِ

فقلت: فُلاَنٌ وَاللهِ[1].

اعلم أن سيبويه شديد العناية فيما يأتي به من أمثلة تداولية بأمر التنصيص على قضية أشكال التواصل بمختلف أبعادها حتى لتراه يدقق في بعض التفاصيل التداولية الواقعية التي تتحكم في إنشاء الكلام وإنجازه، وتسهم من وجه ثان في تفسيره وتأويله. فتجد في هذا النص السالف الذكر من هذه الأشكال التواصلية اللاشفوية[2]:

* التواصل البصري ***Visual Communication***، وهو واسع جدا، والحاسة فيه هي العين المبصرة التي تنقل المعلومات عبارة عن شفرات إلى جهاز فك التشفير في المخ، ويتمثل التواصل البصري في الفنون البصرية مثل نظام الخط والكتابة والرسم والنحت، ويدخل فيه ما أورده سيبويه من آليات التعرف على الأشخاص

(1) سيبويه: 2/ 130.

(2) ينظر، أوجين رادوسيب: قوة التواصل اللاشفوي، ضمن الفكر العربي المعاصر، ع113-112، ص136.

من خلال صورهم وبعض علاماتهم (رأيت صورة شخص فصار آية لك على معرفة الشخص، فقلت: عَبْدُ اللهِ وَرَبِّي).

* التواصل السمعي ***Auditory Communication***، التواصل السمعي هام ومركزي، لأنه كما هو معلوم من فقد حاسة السمع فولد أصم، كان أبكم بالتبع، ويتمثل التواصل السمعي في الموسيقى والغناء إلى جانب الكلام، ويدخل فيه آليات التعرف على الأشخاص من خلال أصواتهم (سمعت صوتا، فعرفت صاحب الصوت، فصار آية لك على معرفته، فقلت: زَيْدٌ وَرَبِّي).
* التواصل اللمسي ***Tactile Communication***، وهو أول أشكال الإدراك يبدأه الطفل مع أمه ومع الأشياء المحيطة به، وهذا الشكل من التواصل ينمو مع الإنسان ويتجدد من خلال السياق الثقافي الذي يعيش فيه، وقول سيبويه (مسست جلدا، فقلت: زيد) يؤكد هذا النوع من التواصل الذي يشترك مع التواصل اللغوي ويظهر على سبيل المثال في كيفية اللمس ***Touch*** وتحديد أجزاء الجسم الملموسة، كما نرى في المصافحة باليد، أو نظام أبجدية المكفوفين الذي يعتمد على اللمس بالأصابع.
* التواصل الشمي ***Olfactory Communication***، وتمثل عملية الشم فعلا عضويا يقوم بتوصيل رسالة دلالية مخصوصة، يترجمها الجهاز العصبي للإنسان، ويؤدي إلى سلوك استثاري يتمثل في الإقبال أو الإعراض بعد التميز والتعرف، ولهذا قال سيبويه (شممت ريحا، فقلت: المسك). إن الإنسان يتواصل مع العالم و مع غيره من الأفراد بحاسة الشم، فتجده يشم روائح الزهور

المتباينة وروائح المواد المختلفة الأولية منها والمصنوعة، ويشم روائح الطعام وألوانه المختلفة. فالشم وسيلة من وسائل المعرفة والتواصل، ولهذا اخترع الإنسان أنواعا من العطور التي تقوم بوظيفة اجتماعية في التواصل بين الأفراد.

* التواصل الذوقي ***Gustative Communication***، ويتمثل في ألوان الطعام النيئة والمطبوخة التي يأكلها الإنسان مع غيره، وتخضع عملية التذوق مثل الشم واللمس إلى تواضع الجماعة، ويمثل الطعام من هذه الناحية نظاما من العلامات التي تخضع لتواضع المجتمع واتفاقه ويتمثل ذلك في اختيار أنواع الطعام وطريقة الطهي والتناول والمحرم منه. وارتباطه بمناسبات ومواعيد معينة، وقول سيبويه (ذقت طعاما، فقلت: العسل) يدخل في هذا الإطار أي وسائل للتواصل والمعرفة، وإذا تأملنا وجدنا أن العربية تستعمل الفعلين (شم وتذوق) بمعنى اختبر وأدرك.

ومما يحضرنا في هذا المقام تحليل لأحد الباحثين الأمريكيين توماس هال ***Hall.T*** يرى فيه أن العوالم الحسية التي تتحرك داخلها الذات العربية تختلف عن غيرها من الذوات الثقافية الأخرى، ذلك أن العربي عادة ما يعتمد اللمس والشم في تواصله مع مخاطبه، إنه ينتج ويدرك من خلال هذه المعطيات بخلاف الإنسان الأمريكي[1].

(1) يراجع كتابه: La dimension cachée.p 15.

قال السيرافي عقب سوقه كلام الفاضل سيبويه: وهذا كله مفهوم[1].

وهذه إشارة من الشارح إلى درجة بيان سيبويه عن أوجه ورود هذه الأقوال مقاميا، إذ لولاها لصار الأمر إلى الغموض والالتباس. ولهذا لم يَحْتَجِ الشارح إلى مزيد كلام على بيان صاحب الكتاب، والله تعالى أعلم.

في التّهَاوُنِ بِالخَلْفِ عند سيبويه:

عند ابن جني أن اللغة الطبيعية المتداولة بين الناس، والتي يتواصل بها لا تكفي لوحدها في تبليغ المراد، بل يحتاج المتكلم بها إلى أمور منها حضور مخاطبه معه، ورؤيته له، إذ انكشافه له ليس يستوي واختفاءه عنه أو تكليمه له في الظلمة، يقول: أو لا تعلم أن الإنسان إذا عناه أمر فأراد أن يخاطب به صاحبه وينعم تصويره له في نفسه استعطفه ليقبل عليه فيقول له: (يَا فُلاَنُ أَيْنَ أَنْتَ أَرِنِي وَجْهَكَ أَقْبِلْ عَلَيَّ أُحَدِّثْكَ أَمَا أَنْتَ حَاضِر يَا هَنَاه)، فإذا أقبل عليه وأصغى إليه اندفع يحدثه أو يأمره أو ينهاه أو نحو ذلك، فلو كان استماع الأذن مغنيا عن مقابلة العين مجزئا عنه لما تكلف القائل ولا كلف صاحبه الإقبال عليه والإصغاء إليه وعلى ذلك قال:

العَيْنُ تُبْدِي الّذِي فِي نَفْسِ صَاحِبِهَا ... مِنَ العَدَاوَةِ أَوْ وُدٍّ إِذَا كَانَا

وقال الهذلي:

[1] شرح الكتاب، ورقة 1.483

رَفَوْنِي وَقَالُوا يَا خُوَيْلِدُ لاَ تُـرَعْ ... فَقُلْتُ وَأَنْكَرْتُ الوُجُوهَ هُمُ هُـمُ

أفلا ترى إلى اعتباره بمشاهدة الوجوه وجعلها دليلا على ما في النفوس وعلى ذلك قالوا رب إشارة أبلغ من عبارة وحكاية الكتاب من هذا الحديث وهي قوله: (ألاتا و بلى فا)، وقال لي بعض مشايخنا رحمه الله: أَنَا لاَ أُحْسِنُ أَنْ أُكَلِّمَ إِنْسَانًا فِي الظُّلْمَةِ[1]، وفي الكلمة الأخيرة حكمة تداولية عجيبة تؤسس لقاعدة تواصلية تسبق عصرها بقرون من الزمن.حيث إن تعابير الوجه[2] وتفاصيله[3] وحركات المتكلمين فيما بينهم هي في ذاتها لغة ومعان تكميلية دقيقة للعملية التواصلية، وهي موضوع درس جديد اليوم يسمى بعلم الكنزياء[4] ***Kinesics*** أو علم الإشارات الجسدية المجردة[5].

(1) الخصائص: 1/ 246-247.

(2) من الإشارات اللطيفة عند علمائنا المتقدمين في هذا الباب ما نقله الجرجاني في الأسرار حيث يقول: بيان ذلك أن تقول، نطقت الحال بكذا، وأخبرتني أسارير وجهه بما في ضميره، وكلمتني عيناه بما يحوي قلبه. فتجد في الحال وصفا هو شبيه بالنطق من الإنسان، وذلك أن الحال تدل على الأمر ويكون فيها أمارات يعرف بها الشيء كما أن النطق كذلك. وكذلك العين فيها وصف شبيه بالكلام وهو دلالتها بالعلامات التي تظهر فيها وفي نظرها وخواص أوصاف يتحدد بها ما في القلوب من الإنكار والقبول.39.

(3) من الذين اشتغلوا على تعابير الوجه ودورها في التواصل طومكينز Tomkins وفريسن Friesen وإكمان Ekman ومالستروم Malstrom.

(4) ينظر، محمد علي الخولي: م.س، 145.

(5) وعند المتخصصين في هذا العلم يطلق على الحركة المجردة مصطلح كينيم Kineme، وهي كل حركة تعبيرية مجردة لصاحب الكلام أو تسد مسده، يكون لها معنى لدى جماعة لغوية معينة، وتتخذ هذه الحركة عدة أشكال لها، ولكنها تتوزع حسب الموقف أو تتوزع توزعا حرا، كما أنها قد تختلف من شخص لآخر اختلافا طفيفا، مثال ذلك:حركة اليد التي تعني (تفضل) أو حركة اليد التي تعني(انهض) أو حركة اليد التي تعني (اقترب) أو حركة الرأس التي تعني (أوافق) أو (لا أوافق).
ينظر، محمد علي الخولي، نفسه، 145.
Birdwhistell. Introduction to Kinesics.Washington D.C.1952.

وقد شد انتباهنا أثناء استقرائنا للكتاب نص نفيس لسيبويه تشد إليه الرحال في (هذا باب ما ينتصب لأنه خبر للمعروف المبني على ما قبله من الأسماء المبهمة)[1] يحرر فيه القول منبها إلى ما يعتري محترفي صناعة الإعراب من نقص جراء إهمالهم ما اصطلح عليه التداوليون بالتسييق وما سماه ابن جني بنقل الحال أثناء اشتغالهم بوصف التراكيب وإعرابها. وقد عبر الإمام بمفهوم جميل ودقيق هو التهاون بالخَلَف، في إشارته إلى هذا الإهمال والتراخي في استحضار هذا البعد السياقي والمقامي في الإعراب. والتهاون هنا فعل للمعرب والنحوي فيه معنى الاستخفاف والتساهل في أخذ معطى (الخلف) بما يستحقه ويستأهله في عملية بناء النحو، و(الخلف) المقصود به كما سترى من نص سيبويه ما يتوارى من بنية خارج لسانية لا تفصح عنها الأشكال والرسوم الكلامية لكن استحضارها من شرائط تمام الإعراب وكماله.

وللأسف الشديد لم نجد أحدا من شراح الكتاب ولا ممن جاء بعده- فيما نعلم- من توقف عند هذا المفهوم، فقد ظل نسيا منسيا حتى طواه النسيان أو كاد.

وما قيل عن القدامى يقال عن المحدثين، لا فرق فيما وقفنا عليه، يقول سيبويه بعد أن نقل عن شيخه الخليل ما يحال ويحسن من بعض التراكيب التي تندرج فيما نحن بصدده:

"فإن النحويين مما يتهاونون بالخلف إذا عرفوا الإعراب. وذلك أن رجلا من إخوانك ومعرفتك لو أراد أن يخبرك عن نفسه أو عن غيره بأمر فقال:

- (أنا عَبْدُ اللهِ مُنْطَلِقًا).
- و(هُوَ زَيْدٌ مُنْطَلِقًا).

(1) الكتاب: 2/ 77.

كان محالا، لأنه إنما أراد أن يخبرك بالانطلاق، ولم يقل (هو) ولا (أنا) حتى استغنيت أنت عن التسمية، لأن (هو) و(أنا) علامتان للمضمر، وإنما يضمر إذا علم أنك قد عرفت من يعني، إلا أن رجلا لو كان خلف حائط، أو في موضع تجهله فيه، فقلت:

- مَنْ أَنْتَ؟

فقال: أَنَا عَبْدُ اللهِ مُنْطَلِقًا فِي حَاجَتِكَ.

كان حسنا"[1]. إن هذا النص ليعكس لنا أحد أرقى إنجازات النظر النحوي في المقبولية الإعرابية التداولية للملفوظين:

أَنَا عَبْدُ اللهِ مُنْطَلِقًا.

- هُوَ زَيْدٌ مُنْطَلِقًا.

ففي الوقت الذي يعرف فيه المخاطب من تعني، لا حاجة لذكر الظاهر (عَبْدُ اللهِ) و(زَيْدٌ)، لأن الإضمار فعل قصدي نفسي[2] يستبطن

(1) الكتاب: 2/ 80-81.

(2) نعتقد أن الإضمار عند سيبويه آلية نفسية قصدية، ولهذا ترتبط عنده في أكثر من عشرين موضعا بالنية، وبعلم المخاطب بما يطوى من الكلام، يقول في (هذا باب مجرى نعت المعرفة عليها) "وإنما صار الإضمار معرفة، لأنك إنما تضمر اسما بعدما تعلم أن من يحدث قد عرف من تعني، وأنك تريد شيئا يعلمه" "واعلم أن المضمر لا يكون موصوفا، من قبل أنك إنما تضمر حين ترى أن المحدث قد عرف من تعني2/ 6، وقال في موضع آخر"واعلم أن هذه الحروف التي هي أسماء للفعل لا تظهر فيها علامة المضمر، وذلك أنها أسماء، وليست على الأمثلة أخذت من الفعل الحادث فيما مضى، وفيما يستقبل وفي يومك، ولكن المأمور والمنهي مضمران في النية1/ 242، وينظر أيضا: 1/ 246-248-250-251-277-271-282-319-312.
2/ 31-57-87-175
3/ 28/ 106.
وقد وجدنا الباحثة جورجين أيوب في دراستها عن التمثيل في كتاب سيبويه، تذهب مذهبا قريبا من هذا الذي نحن عليه، حيث تعتبر أن عبارة أضمار في النية التي ترد عند سيبويه تدل بلا شك أن الإضمار عملية خاصة ينجزها المتكلم، وهي جزء مرتبط به، كما يرتبط التمثيل بالنحوي أو بجزء من عمله، ففي الوقت الذي يضمر المتكلم يبين ويمثل النحوي، وهما مساران متباينان في الكتاب.
ينظر:
Georgine Ayoub: De ce qui ne se dit pas dans le livre de Sibawayhi: La notion de Tamtil, in Studies in the History of Arabic Grammar, 2-p4.

اتفاقا ضمنيا بين المتكلمين على المعنى، أما حين يكون السياق غير السياق، والمقام غير المقام، حيث لا يوجد اتفاق ولا تواطؤ حول المعنى، بل هو مجهول لدى المخاطب، مستور جوهره وحقيقته عنه، فآنئذ يتعين التصريح والبيان والتوضيح، وسيبويه رحمه الله لا ينِي يؤكد على فرق آخر، وهو قصد المتكلم في السياق المقامي الأول إلى الإخبار عن الحال (مُنطَلِقًا)، اما في الثاني فالإخبار عن المبتدا (أنا) و(هُوَ)، ثم في الدرجة الثانية عن الحال (مُنطَلِقًا).

وانظر إلى سيبويه كيف يؤكد على أن الرجل المُخاطَبَ كان خلف حائط، أو في موضع تجهله فيه، كيف يؤثر موقعه منك على مجريات المعنى وبناء التركيب.وهو أمر يدخل في أنظمة الدلالة العضوية ***Organic semantic systems*** في شق من الدراسات التواصلية التي تعنى بالأوضاع الجسمية***Postures*** وبمسألة التجاور والقرب[1] ***Proximity*** أي المسافة التي تفصل المتخاطبين فيما بينهم[2]، وهي مسألة عُرْفِيَّةٌ تواصلية دقيقة.

ويرى أبو سعيد أن المخاطب عالم بالحال، وإنما يستفهم عن المعنى، قال تعقيبا على استحسان سيبويه وإنما استحسنه سيبويه في هذا الموضع لأنه كان عهده به منطلقا في حاجته من قبل أن يقول له: (مَنْ أنتَ؟) فصار ما عهده بمنزلة شيء ثبت له في نفسه كشجاع وكريم وبطل، فنصبه كنصب (أنَا عَبْدُ اللهِ كَرِيمًا) و(هُوَ عَبْدُ اللهِ شُجَاعًا بَطَلاً)[3].

---

(1) ينظر:
Edward Hall, Silent Language.Doubleday. New york 1959.pp208-209.
Pierre Guiraud. La Sémiologie.que sais-je. Paris. 1971.pp104-105.

(2) ينظر، كريم زكي حسام الدين: الإشارات الجسمية، 27.

(3) شرح الكتاب: ورقة، 180أ.

ولأجل الفرق والتمييز يضع سيبويه القاعدة النحوية والتداولية في آن واحد، وهي أشبه ما يكون بقانون سياقي ***Context_restricted rule***، يقول: "وإذا ذكرت شيئا من هذه الأسماء التي هي علامة للمضمر، فإنه محال أن يظهر بعدها الاسم إذا كنت تخبر عن عمل، أو صفة غير عمل، ولا تريد أن تعرفه بأنه (زَيْدٌ) أو (عَمْرو)، وكذلك إذا لم توعد ولم تفخر أو تصغر نفسك، لأنك في هذه الأحوال تعرف ما ترى أنه قد جهل، أو تنزل المخاطب منزلة من يجهل فخرا أو تهددا أو وعيدا، فصار هذا كتعريفك إياه باسمه"[1].

إن الكلام القابل للفهم والتأويل هو الكلام القابل للإعراب، وبالتبع يكون الكلام القابل للإعراب هو الذي يقبل أن يوضع في سياقه، إذ كثيرا ما يكون المتلقي المعرب إزاء كلام يتضمن قرائن (معينات) سواء كانت ضمائر أو ظروفاً أو أسماء إشارة تجعل من فهمه أمرا مستعصيا دون الإحاطة بسياقه. من ذلك ما أورده سيبويه في (هذا باب أسماء السور) حيث لا نكاد نفهم قول القائل (هَذِهِ الرَّحْمَنُ) لعلمنا بأن الرحمن جل وعز لا يشار إليه باسم الإشارة الخاص بالمؤنث لمناقضته لأصل العقيدة، ولهذا حين يحضر السياق يرتفع الالتباس، فَيُوَجَّهُ الكلام على أن المتكلم يريد سورة الرحمن على حذف (سُورَةُ)، يقول سيبويه "ومما يدلك على أنك حذفت (سُورَةُ)، قولهم: (هَذِهِ الرَّحْمَنُ). ولا يكون هذا أبدا إلا وأنت تريد: (سُورَةُ الرَّحْمَنِ)"[2].

---

(1) الكتاب: 2/ 80.

(2) سيبويه: 3/ 257.

في تحليل لنص سيبويه على ضوء خصائص السياق عند هايمس:

وإذا علم هذا فليعلم أن تقدير المحذوف متوقف على التسييق الذي تحيل صوره المتعددة على معطيات من العالم الخارجي التداولي.

ويحدد (هايمس) للسياق خصائص يمكن تصنيفها على الشكل التالي[1]:

1- المرسِل.
2- المتلقي.
3- الحضور (وهم أشخاص مستمعون حاضرون يساهم حضورهم في تخصيص الفعل الكلامي).
4- الموضوع (وهو محور الحديث أو الفعل الكلامي).
5- المقام (ويدخل فيه زمان ومكان الحدث التواصلي، وكذا العلاقات الفيزيائية بين المتفاعلين بالنظر إلى الإشارات والإيماءات وتعبيرات الوجه).
6- القناة (وقد تكون كلاما أو كتابة أو إشارة).
7- النظام (وهي اللغة أو اللهجة أو الأسلوب المستعمل).
8- شكل الرسالة (دردشة، حوار، جدال، موعظة، خرافة،...).
9- المفتاح (وهو تقديم للرسالة وحكم عليها).
10- الغرض (أي أن ما يقصده المشاركون ينبغي أن يكون نتيجة الفعل التواصلي).

(1) Brown and Youle. Discourse analysis.P3.

ونحن إذا بحثنا عن عدد تردد هذه الخصائص في النظر النحوي عند سيبويه، فإننا سنجد عددا لابأس به منها بحسب طبيعة الموضوع والحاجة للبيان والتقدير، وارتباطا بالنص السالف الذكر، وهو مثال سياقي***Contextual exemple***، فإنه قد توفر لدينا:

- المرسِل: المتكلم(الذي رأى/ سمع/ شم/ مس).
- الحضور: الناس الذين (ينظرون الهلال+ يكبرون).
- الموضوع: الضرب/ الصوم/ إلخ.
- المقام: أنت منهم بعيد/ يصوب السهم/ مس الجلد/ شم الريح (ثم أوقات هذه الأفعال التي تفهم اقتضاء واستلزاما أنها بالنهار أو الليل بالنسبة لمن يراقب الهلال).
- القناة: كلام (الحديث عن الشمائل/ الإشارة (فصار آية لك..)).
- النظام: أسلوب الحذف.

- إننا نفترض أن النحو عند سيبويه غير مستقل بنفسه، وأن قوانين اللغة المنتجة للملفوظات مدعوة لكي تكتسب الصحة الدلالية والتداولية على مستوى الكلام أن ترتبط بعناصر خارجة عنها، أي هي عبارة عن قواعد سياقية ***Context_restricted Grammar***اي قواعد مشترط تطبيقها بسياقات معينة، ونفترض أيضا أنها بذلك لن تنتج كلاما حاملا لمعنى مطلق أو مجرد، بل إنه معنى يريد المتكلم أن يعنيه من جهة، وأن يعبر عن موقف محدد في إطار سياق محدد[1]، وهذا عين ما نبه إليه الدكتور المومني حين تحدث عن الجملة في النظر النحوي عند سيبويهبأنها

(1) ينظر، عياشي منذر: اللسانيات والدلالة، 69.

ليست بنية جامدة، ولكنها حية ومتداولة بين متكلم ومخاطب، يراعي فيها المتكلم ما يأخذ باهتمام مخاطبه، فيقدم ما يجب تقديمه، ويؤخر ما يجب تأخيره، ويوجز إن كان المقام يقتضي الإيجاز، ويطنب إذا كان المقام يقتضي الإطناب، ومثل هذه السمات المميزة لطبيعة الكلام كثيرة في كتاب سيبويه[1]. وهذا الذي ذكرناه يشهد به كل من قرأ الكتاب ونظر فيه نظر المتفحص، وإن خالفنا في كثير من موارده وشعبه.

(1) المومني محمد: التركيب في كتاب سيبويه، نظام الجملة وأصول التقدير(أطروحة بكلية الآداب بفاس): 4.

المصادر والمراجع

- أحمد المتوكل: اللسانيات الوظيفية (مدخل نظري)، منشورات عكاظ 1989.
- أوجين رادوسيب: قوة التواصل اللاشفوي، ضمن الفكر العربي المعاصر، ع113-112.
- تمام حسان: اللغة العربية، معناها ومبناها، دار الثقافة الدار البيضاء، ط1.
- عياشي منذر: اللسانيات والدلالة، مركز الإنماء الحضاري، بيروت.
- سيبويه:الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، ط3، 1988.
- السيرافي: شرح الكتاب (مخطوط خاص).
- السيوطي: الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1403.
- الشنتمري: النكت في تفسير كلام سيبويه وتبيين الخفي من لفظه وشرح أبياته وغريبه، تحقيق رشيد بلحبيب، طبعة الأوقاف الرباط، 1999.
- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998.

- كريم زكي حسام الدين: الإشارات الجسمية، دراسة لغوية لظاهرة استعمال اعضاء الجسم في التواصل، مكتبة الأنجلو مصرية، ط1، 1991.
- المومني محمد: التركيب في كتاب سيبويه، نظام الجملة وأصول التقدير (أطروحة بكلية الآداب بفاس).

- Birdwhistell. Introduction to Kinesics. Washington D.C.1952.
- Brown and Youle. Discourse analysis
- Edward Hall. Silent Language. Doubleday. New york 1959
- Edward Sapir. Anthropologie.ENG.PRESS.1989.
- Georgine Ayoub: De ce qui*ne se dit pas* dans le livre de Sibawayhi: La notion de Tamtil, in Studies in the History of Arabic Grammar
- Hall.Tomas. La dimension cachéé. Ed Seuil.1971.
- Pierre Guiraud. La Sémiologie. que sais-je. Paris. 1971.
- Sperber. Wilson: Mutual knowledge and relevance in theories of comprehension. In Smithe, N.V. ED. Mutual knowledge, new york, Academic press.

المقالة الرابعة

العوتبي والدرس الدلالي

تقديم عن التراث اللغوي الإباضي:

ليس من شك في أن تراث كل أمة هو الواجهة الحضارية التي تعكس مقدار مساهمتها في مسيرة المعرفة الإنسانية، ولهذا كان القائمون على الثقافة في كل بلد معنيين بحفظ هذا التراث انطلاقا من الواجب الكفائي بتحقيقه وتيسير دراسته للوقوف على جهود الذين تقدمونا بعلم وإيمان؛ عرفانا ببذلهم العلمي واستئنافا لخطتهم في التأسيس والبناء لصروح التنوير والتجديد. وعلى قدر تنوع هذا التراث العلمي في أمة من الأمم واتساعه ليشمل مناحي الحياة برمتها يكون ذلك مؤشرا على إحاطة الحركة العلمية بما تقتضيه متطلبات التنمية والتقدم في سياقها التاريخي.

ومما يتميز به التراث العماني عند دارسيه التنوع في المادة والاتساع في التأليف، وعمان كما هو معروف بلد عربي أصيل له تاريخ عريق وتراث ضخم، يعبر في مجموعه عن صفحة مشرقة في تاريخ الأمة العربية قبل الإسلام وفي ظله، وإذا كان تاريخ هذا البلد العريق قد تعرض عبر القرون للإهمال والنكران، الأمر الذي جاء مصحوبا بتشتت مصادر دراسته، وضياع الكثير منها[1]، فإن الاطلاع على هذه الكنوز يجعل القارئ مأخوذا بموسوعيتها وعمقها، فقد اهتم العمانيون بالكثير من فنون العلم منذ فجر التاريخ[2]، فطرقوا أبوابها وولجوا ميادينها

---

(1) تاريخ أهل عمان لمؤلف مجهول، تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور، وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان، 1980. (المقدمة)

(2) ترجع الحضارة العمانية إلى ما يقرب من ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، يراجع في هذا الصدد: عمان في فجر الحضارة، ضمن سلسلة تراثنا، وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان، ع6، مطابع سجل العرب، الطبعة2، 1985.

وتسنموا ذراها، فأبدعوا في التأليف وأضافوا الجديد على ما تركه من سبقهم من العلماء.

ونحن لو تأملنا الكثير من فنون العلم سنجد أن اليراع العماني ساهم بشكل فعال في تلك الفنون، وبشكل متقن ومتمكن ينم عن قوة علمية وملكة عقلية، فنجد لهم المؤلفات في التفسير والحديث وعلوم القرآن والفقه وأصوله والتوحيد وعلوم اللغة والتاريخ والطب والفلك وعلوم البحار وغيرها من فنون العلم، فألفوا في هذه العلوم المختصرات والمطولات التي زاد بعضها عن التسعين مجلدا، وبل وقاموا بنظم بعض العلوم وأقرب مثال لذلك "جوهر النظام" للإمام عبد الله بن حميد السالمي (ت: 1332هـ / 1914م)، و"سلاسل الذهب" للشيخ محمد بن شامس البطاشي الذي نظم شرح كتاب النيل للإمام محمد اطفيش في 124 ألف بيت[1].

ومع اهتمام أئمة وعلماء عمان الإباضيين الأوائل بالتفسير والحديث والفقه والعقيدة، فقد كان كذلك لهم الباع الأطول في علوم اللغة، ومن أشهر علمائهم بل من أشهر علماء المسلمين في اللغة إمام اللغة والأدب الخليل بن أحمد الفراهيدي[2] شيخ سيبويه[3]، عاش في

(1) علي اكبر ضيائي، معجم مصادر الإباضية، مؤسسة الهدى، طهران، إيران، ط2: 1424هـ ص322.

(2) سالم السيابي: إسعاف الأعيان في أنساب أهل عمان، 41.

(3) يراجع عملنا: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث إربد الأردن، 2007.

القرن الثاني الهجري[1]. وقد ترك لنا العديد من المؤلفات في اللغة منها: كتاب "العين"، وكتاب "النحو"، وكتاب "العروض"، وكتاب "الشواهد"، وكتاب "النقط والشكل"، وكتاب "النغم"، وكتاب "العوامل" وغيرها[2].

والمبرد أبو العباس محمد بن يزيد الأزدي الذي عاش في القرن الثالث الهجري[3] كذلك هو معدود من علماء اللغة العمانيين الأفذاذ في تلك الفترة وقد ألف الكثير من الكتب فذكر انه ألف أكثر من أربعين كتابا، منها: كتاب "الكامل"، وكتاب "الروضة"، وكتاب "المقتضب"، وكتاب "الرد على سيبويه"، وكتاب "معاني القرآن"، وكتاب "إعراب القرآن" وغيرها من كتب اللغة[4].

ومنهم إمام اللغة أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي العماني[5] الذي ولد بالبصرة سنة ثلاث وعشرين ومائتين، وقرأ على علمائها، ثم صار إلى عمان فأقام بها إلى أن مات، وقد خلف لنا ثروة ضخمة من المؤلفات أوصلها بعضهم إلى خمسة وعشرين كتابا منها: "جمهرة اللغة" و"الاشتقاق" و"الملاحن" و"الخيل الكبير" و"الخيل الصغير" و"الأمالي" و"المقصور والممدود" و"الأنواء"، وأشهرها على الإطلاق كتاب "الجمهرة في اللغة" وغيرها من المؤلفات[6].

(1) البطاشي، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان، ج1، مكتبة المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، سلطنة عمان، مسقط، ط2: 1419هـ / 1998م، 1/ 106.

(2) المصدر السابق، 1/ 90.

(3) المبرد، الكامل في اللغة والأدب، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط1: 1420هـ / 1999م، ص5 - البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/ 112.

(4) البطاشي، إتحاف الأعيان، 1/ 111 - 112.

(5) البطاشي، المصدر السابق، 1/ 113، 180.

(6) البطاشي، المصدر السابق، 1/ 141.

ومنهم أبو عبيدة معمر بن المثنى اللغوي النحوي، الذي صنف "المجاز في غريب القرآن" و"الأمثال في غريب الحديث"، و"المثالب"، و"أيام العرب" و"طبقات الفرسان"، و"اللغات"، و"المصادر" و"ما تلحن فيه العامة" وغيرها، قال الجاحظ لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعي اعلم بجميع العلوم منه، وكان يرى رأي الخوارج الإباضية[1].

وجدير بالذكر في هذا المقام التنبيه إلى خلط المتقدمين بين الخوارج والإباضية خلطا كان له سيء الأثر على صورة إخواننا الإباضية في المجتمعات "السنية"، والسبب راجع إلى كتب المقالات التي كُتِبَت بنفس متشنج ومتحامل وخال في كثير من الأحيان من المعرفة، يعكس مواقف السلطة من المخالفين لها، فَخَلَّفَ من بعد أصحاب كُتُب الفِرَق والمقالات خَلْفٌ ساروا على نهجهم في التقاط كل رواية ساقطة وكل خبر مهما تناهى في السخافة والوضع، فكانت جناية على أمة سيدنا محمد بتمزيقها وتفريقها، وكانت جناية على التاريخ وعلى العلم بالتزييف والتحريف.

وغير بعيد عمن ذكرنا من الأعلام العمانيين الإباضيين في اتساع معرفتهم باللسان العربي مع مشاركة واسعة في علوم العقل والنقل، نجد العلامة أبا المنذر سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري. ولعل جهلنا بكثير من تفاصيل حياته وإسهاماته يرجع فيما نعتقد لما مارسته الكتابة الرسمية من الصمت والحجب للعديد من الأسماء التي انتمت لغير الخط الرسمي يومئذ. خاصة وأنه سبق زمنيا عددا من الأسماء فيما تركه، فقد سبق

(1) ينظر، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون 1/ 105. القنوجي: ابجد العلوم 3/ 32. السيوطي: بغية الوعاة 2/ 295.

السيوطي (ت911هـ) وسبق الزمخشري (ت538هـ) كما سبق ابن القيم (ت751هـ) وغير هؤلاء كثير.

فمن يكون هذا العلم الشامخ؟

تعريف موجز بالعوتبي الصحاري:

هو أحد رجالات العلم العربي والإسلامي الإباضيين الذين أخرجهم القطر العماني، وهو المؤرخ والفقيه والنسابة واللغوي والمحقق اللوذعي أبو المنذر سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري، من بلدة صحار[1] بوابة البر العماني ومفتاح الشرق قديما، وهي أول مدينة عمانية استقبلت دعوة الإسلام في عهد الرسول ﷺ حينما حمل عمرو بن العاص دعوة النبي لأهل عمان لدخول الإسلام زمن حاكميها عبد وجيفر أبناء الجلندي[2]. ثم انتشر الإسلام بسهولة ويسر في كافة ربوع عمان دون رمح أو سيف[3] وقد عرفت صحار أول إمامة في تاريخ عمان في عهد الإمام الجلندي بن مسعود بن جيفر في عام 751 ميلادية. ومدينة صحار التي ينتمي إليها العوتبي يكفيها فخرا ما تؤكده روايات كثيرة أن الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام عندما توفي كفن في ثوبين صحاريين وفي رواية في ثلاثة أثواب من صحار[4].

(1) عن صحار وتاريخها من العهد الساساني يراجع: جون ويلكنسون: صحار؛ تاريخ وحضارة، ع20 من سلسلة تراثنا التي تصدرها وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان، ط2، 1998.

(2) عن رسائل النبي صلى الله عليه وسلم لأهل عمان يراجع، عبد الرحمن عبد الكريم العاني: تاريخ عمان في العصور الإسلامية الأولى، دار الحكمة لندن، ط1، 1999. 211 وما بعدها.

(3) تاريخ أهل عمان لمؤلف مجهول، مصدر سابق، ينظر فصل إسلام اهل عمان، 37 وما بعدها.

(4) الحديث هو كما يلي: حدثنا حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه قال: كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثوبين صحاريين وبرد حبرة قال وأوصاني أبي بذلك.

ولقد استطاع هذا العالم بهمته العالية ومعرفته الموسوعية التي يفصح عنها مشاركته في عدد من المعارف والعلوم من فقه وشعر وأنساب وتاريخ ولغة أن يسهم بقسط وافر في خدمة التراث العربي الإسلامي.

لقد خلف أبو المنذر سلمة بن مسلم العوتبي أعمالا علمية متنوعة تنوع ثقافته يومئذ، فكتب الإبانة في اللغة العربية وكتب الضياء في أصول الشريعة[1] وفي الفقه. وكتب كتاب الأنساب الذي جرى فيه على طريقة المحدثين في الإسناد.

أما عن شيوخه فقد احتفظ لنا ابن مداد بسلسلة من أخذ عنهم العوتبي، فقال: أبو المنذر سلمة بن مسلم حمل العلم عن (أبي علي الحسن) بن سعيد بن قريش، وحمل سعيد بن قريش العلم عن محمد بن مختار، ومحمد بن مختار عن أبي الحسن علي بن محمد بن علي البسياني (البسيوي)، والبسياني حمل العلم عن الشيخ محمد بن أبي الحسن وعن أبي عبد الله محمد بن بركة[2].

فسلسلة الإسناد العلمي عند أبي المنذر سلمة بن مسلم العوتبي تنتهي بنا إلى الجزم بأنه كان من علماء المدرسة الرستاقية، فشيوخه تلامذة للعلامة البسيوي أحد أعمدة المدرسة الرستاقية لتتصل من بعد بالعلامة الأصولي ابن بركة.

أما عن سنة ميلاده فقد اختلف فيه اختلافا شديدا، ومال مقدم كتاب الأنساب إلى الجزم بأن العوتبي ظهر في بداية القرن 4 الهجري

(1) يراجع باب في شيء من الأصول في العوتبي: الضياء، 3/7 وما فوقها. والأصول هنا بمعنيين أصول الدين أي العقائد وأصول الفقه.

(2) يراجع: عبد الرحمن السالمي، تعددية العوتبي وترجمته، أو إشكاليات شخصية العوتبي الصحاري، ضمن مجلة نزوى العدد 5.

10الميلادي[1]، وذلك من اعتماد العوتبي على مصادر أقربها منه ابن جرير الطبري (ت310 هـ) لكن هذا التعيين فيه نقص، وذلك أن كتاب الأنساب اقتبس من الحريري (446-515/ 1054- 1121)، واعتمد على ابن حزم الأندلسي "جمهرة انساب العرب" (ت 464/ 1070) وبالرجوع إلى شيخه، فان رأي المستشرق ويلكنسون أقرب إلى الحقيقة، أو يمكننا القول أن ولادته كانت ما بين 430هـ- 440 هـ. أما عن نشأته الأولى فيتضح لنا بأن ولادته ونشأته الأولى كانت في مدينة صحار أو في قرية عوتب ثم هاجر لتلقي العلم إلى نزوى حيث إن شيخه شغل منصب القضاء للإمامين الخليل بن شاذان وراشد بن سعيد. كما يتضح انه اتصل بشيخه وهو صغير أي قبل بلوغه الثالثة عشرة من عمره.

منهج العوتبي في دراسة اللغة:

أهم عمل استوعب نظرات العوتبي الصحاري في اللغة هو كتاب الإبانة، وإن كنا لن نعتمد عليه لوحده في كشف منهج العوتبي اللغوي، بل سننظر في كتابه الضياء، وهو كتاب في الفقه والكلام والأصول جعل يستعرض فيه ويطبق أيضا نظره اللغوي تطبيقا لا يزيد القارئ إلا يقينا بقدرة الرجل العالية على الخوض في الخطاب الشرعي خوض المتمرس باللسان العربي العارف بسنن العرب في كلامها الفقيه بدقائق هذه اللغة الشريفة.

(1) يراجع، مقدمة كتاب دراسة وتلخيص الأنساب للعوتبي من إنجاز محمد عبد الحميد الرفاعي، ضمن الموسوعة الميسرة للتراث العماني، ط1، 1995.

والإبانة شبكة معارف لغوية ومصنف موسوعي ضخم يضم في ثناياه ثروة لغوية وصرفية غنية، كما يضم ألوانا من علوم العربية، والتفسير، والحديث، والأدب والأمثال، والحكايات والنوادر، تشهد لهذا العالم الجليل بسعة الإحاطة، وغزارة العلم، والقدرة على التصنيف، والتبويب والترجيح والاجتهاد. وقد ذكر المؤلف الغاية من وضع هذا المصنف بقوله في مستهل الجزء الأول: "وقد ألفت هذا الكتاب في أصول اللغة، وذكرت أحرفا من دخيل غيرها فيها، وفسرت شيئا من الكلام الجاري على ألسنتهم، لايعرف معناه، ولا يقف على فحواه إلا متفيهق، ولا يتكلمه إلا متعمق، ولا يحسن أن يؤتى به إلا في الشعر والخطب"[1].

وربما كان أقرب إلى الحقيقة أن يصنف هذا العمل الضخم بأنه موسوعة لغوية، أقامها العوتبي اللغوي على أساس مسائل وقضايا لغوية كما يذكر محققو الكتاب، معتمدين في ذلك على القضايا التي يعالجها، فتحدث مثلا عن معنى الإبانة في اللغة، ثم أقام بابا على اللسان والفصاحة والبيان، وأقام فصلا عن اللحن، وتحدث على أول من تكلم بالعربية، وأول من عمل النحو، ثم عرض لعلماء عمان، وتحدث عن الصرف وأبنيته، وأقام فصلا فيما ليس من كلام العرب، وهكذا يستمر في طرح قضايا اللغة العربية في الكتاب، وهو يميل في الجزء الثاني إلى الحديث عن مسائل لغوية تحت عنوان (فصل في الألف، فصل في الباء، فصل في الجيم.. وهكذا.

(1) العوتبي: الإبانة، تحقيق عبد الكريم خليفة ونصرت عبد الرحمن، وصلاح جرّار، ومحمد حسن عواد، وجاسر أبو صفية، ط (1)، 1999م، 1/ 5.

وهو يعالج كلمات معينة ذات قضايا ومسائل مثيرة في اللغة، فمثلا؛ يعالج في معرض حديثه عن الجيم كل ما يتعلق بهذا الحرف من قضايا، فيقول الجيم شجرية، والعرب تؤنثها، وتقول هذه جيم، وعددها في القرآن أربعة آلاف وثلاثمائة واثنتان وعشرون جيما، وعددها في الحساب الكبير والصغير ثلاثة، ثم يبدأ بالحديث عن قضايا لغوية، وكلمات مرتبة بحسب ورودها في المعجم، ولا يستقصي الكلمات التي تبدأ بحرف الجيم في اللغة، بل يختار كلمات تتصل بقضايا ومسائل يريد الخوض فيها، وهكذا في بقية الحروف الهجائية التي يعرضها في كتابه، وفي أثناء الحديث عن هذا الحرف يستطرد إلى تفسير الآية القرآنية (ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى)، ثم يستطرد مرة أخرى ويتحدث عن الجهل تحت عنوان (فصل في الجهل)... وهكذا. ولعل هذا في رأينا ما دعا البعض إلى تسمية الكتاب بمعجم الإبانة، أو إطلاق لفظ المعجم عليه، ولكنه في الحقيقة وإن كان يتطرق إلى بعض المعاني المعجمية لا يعد كتابا في المعاجم، بل هو أقرب إلى الكتب الموسوعية التي تعرض لقضايا مختلفة تتصل بعلوم العربية. ولعل ما ورد في قول المؤلف (ورتبته على حروف المعجم ليكون أسهل معرفة وأقل كلاما) هو ما دعا البعض إلى الاعتقاد بأنه وضع كتابه على أساس منهج معجمي، ولكن قارئ الكتاب يستشف بسهولة ماذا قصد المؤلف من هذه العبارة، فالكتاب جملة من القضايا اللغوية وهذه القضايا مرتبة على حروف المعجم، أي داخل الفصل الواحد أو القضية الواحدة يعالج قضايا ومسائل فرعية مرتبة ترتيبا هجائيا معجميا، وذلك بهدف التيسير على الدارس، ولعل المؤلف أراد أن يتخذ منهجا جديدا في التأليف يختلف عمن سبقه، ونحن نعلم أن

كتب المجاميع الأدبية قد شاعت وانتشرت، وأراد المؤلف أن يتميز كتابه عن هذه الكتب، فأبدع هذه الطريقة في ترتيب مادته وجمعها.

وقد نظر العوتبي في الجزء الأدنى من النسق اللغوي العربي أي النظر في أصغر جزئي تقوم عليه البنى اللغوية وهو الصوت مجردا، كما نظر في وظائف الأصوات نظرا جعله يميز بين السمات الفونولوجية[1] التي عليها تبتنى الألسنة الطبيعية. في منهج تحليلي ووصفي يعكس اطلاعا واسعا على علمي القراءة[2] والتجويد بالإضافة إلى علم أصول الصرف؛ كل أولئك سمح له بالتعرف على طبيعة المكونات البنيوية والإنجازية للصوت العربي، والتمييز بين ما هو من صميم الأصوات العربية وما هو خارج عنها مستبشع في الأداء. ومن بين القضايا اللغوية الصوتية الطريفة التي تحدث عنها العوتبي، وكشف عن أسرارها في اللغة، ولم يلتفت إليها سابقوه عدا سيبويه وبعض شراحه، وتعتبر من قبيل النظريات اللغوية هي ما يعتري اللسان من علل النطق وعيوبه يقول: "والكلام كله أجمع مكون من تسعة وعشرين حرفا مع الهمزة، ... ويتولد من هذه الحروف ستة أحرف وهي من كلام العرب، وهي: الهمزة التي بين بين، وألف الإمالة، وألف التفخيم، والشين التي كالجيم، والصاد التي كالزاي، فذلك خمسة وثلاثون حرفا، وهي من كلام العرب. ثم تصير اثنين وأربعين حرفا مع سبعة أخرى ليست من كلام العرب، ولكنها من كلام الفرس والنبط وبعض أهل اليمن، وهي: الجيم بين الكاف والجيم،

(1) من الفونولوجيا يراجع: عصام نور الدين، علم وظائف الأصوات اللغوية، دار الفكر اللبناني، 1992.

(2) انظر على سبيل المثال العوتبي: الضياء، 2/ 44.

والضاد الضعيفة كقول أهل عمان وبعض أهل البحرين (ضربني) والصاد التي كالسين، والظاء التي كالطاء، والجيم التي كالشين، والباء التي كالفاء، فذلك اثنان وأربعون حرفا، فكل كلام الناس لا يخلو من هذه الحروف أو من بعضها"[1]، ومما يجدر ذكره أن الأصوات اللغوية في العالم أجمع لا تتجاوز الخمسين، وقد أحصى منها العوتبي وحده اثنين وأربعين صوتا وهذه المسألة جديرة بالبحث والاهتمام، فقد تأتي الحاجة إلى هذه الحروف اليوم واستعمالها في بعض المصطلحات العلمية والتعريب والترجمة، ما دامت كما ذكر بأنها من كلام العرب وخاصة بهم وتعد من الحروف العربية، وهذا يؤكد لنا أن كثيرا من الألفاظ التي نَعُدُّها عامية لنطق بعض الحروف فيها بشكل مختلف، لها أصول صحيحة في اللغة.

الدرس الدلالي عند العوتبي:

* الدلالة والمعجم:

من جملة القضايا الدلالية التي تعرض لها العوتبي والمتعلقة بلسان العرب قضية يتقاطع فيها المعجم Lexique بالدلالة Sémantique ألا وهي قضية المعرب والدخيل، أو لنقل التعريب.

ولعله قصد بقوله حين تحدث عن اللغة: "وذكرت حروفا من دخيل غيرها فيها" إلى هذا المفهوم. ويعد العوتبي من أفضل من تطرق إلى قضية "الدخيل والمعرب" وقد استقصى البحث في هذه المسألة بدقة بالغة، وعرض للألفاظ مبينا أصولها واللغة التي جاءت منها، ورأيه في ذلك وهو باب واسع طريف، ولعله من أجمل أبواب كتابه. يقول العوتبي: إن الله

(1) العوتبي: الإبانة، 1/ 56

تبارك وتعالى خاطب نبيه ﷺ باللسان العربي؛ لأنه لسانه ولسان قومه، ولكن قد يقع غير العربية في كلام العرب، على ثلاثة أوجه، منها: أن تكون الكلمة في اللسانين جميعا بلفظ واحد، كما ذكر أن المشكاة بالحبشية الكوة التي لا تنفذ لها، وهي بلسان العرب كذلك ثم يورد الألفاظ المشابهة ويعللها وينسبها إلى أصولها مثل: الكفل، قسورة. ومنها أن تقع إلى العرب الكلمة من غير لسانهم، فتجري مجرى كلامهم مثل: هيت لك. ومن ذلك أن الكلمة من كلام العجم تقع إلى العرب فيعربونها، مثل: سجيل، الطور، اليم، استبرق، وهو يذكر الكلمات الدخيلة ويردها إلى أصولها[1]، فالتعريب هنا كما ذكر العوتبي باب واسع وله وجوه متعددة، وقد دلل على ذلك من خلال أمثلة جاء بها من لغات مختلفة، وأوضح لنا طرق التعريب وكيف تدخل الكلمات غير العربية إلى اللغة العربية مبينا وجوهها وطرقها المختلفة، مما يدفعنا إلى الالتجاء إلى هذه الطريقة في مواجهة ما يعترضنا عندما لا تتفق بعض الكلمات الأجنبية مع الأوزان العربية، فلا ضير من تعريبها وأخذها كما هي بلا تحرج.

* **الدلالة والتركيب:**

ومن القضايا التي تتعالق فيها الدلالة Sémantique بالتركيب Syntaxe، ما نجده من حديث دقيق عما يسميه النحاة القدامى بدخول بعض الصفات على بعض أو نيابة الحروف بعضها عن بعض أو التضمين على ما هو معروف من خلاف بينهم.

(1) العوتبي: الإبانة ، تحقيق عبد الرحمن خليفة وآخرون، ط (1)، 1999م ، 1/ 101- 122

والناظر في إبانة العوتبي يجده من أكثر اللغويين الذين اعتنوا بهذا الشق من اللغة، وهو شق وإن كان ينتمي لمباحث التركيب إلا أن الجهل به يوقع في مزالق تفسيرية وتأويلية تتعلق بفهم اللغة في مستواها الدلالي العام فكيف إذا كان الأمر متعلقا بلغة القرآن.

تحدث الصحاري في الإبانة عن ظاهرة دخول بعض الصفات على بعض، وعنى بالصفات حروف الجر، وهذا المصطلح، أي: الصفة هو من مصطلحات النحاة الكوفيين، وقد عنوا به الظرف، أو حرف الجر[1].

ومعلوم أن القول بتناوب حروف المعاني هو قول جل نحاة الكوفة، والقول بالتضمين قول جل نحاة البصرة وعلى رأسهم الخليل وتلميذه سيبويه رحمهم الله. ولعله من أفضل من اعتنى به من المتقدمين عدا العوتبي الصحاري الذي سبق كثيرا منهم يمكن أن نذكر ابن جني في الخصائص، والمرادي في الجنى الداني في حروف المعاني، وابن القيم ولا سيما في بدائع الفوائد، وابن هشام في مغني اللبيب، والسيوطي في همع الهوامع.

ومن الأمثلة التي ساقها العوتبي للتدليل على نيابة حروف الخفض بعضها عن بعض، وقوع (عن) موقع (الباء)، يقال: رميتُ عن القوس، يعني: بالقوس، قال امرئ القيس:

تصدُّ وتبدي عن أسيلٍ وتتقي ... بناظرةٍ منْ وحش وجرةَ مُطفلِ

(1) انظر: مهدي المخزومي: مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، دار الرائد العربي، بيروت لبنان، ط 6، 1986م. 309ـ 310.

أي: تصدّ بأسيل. وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾[1]، أي: بالهوى[2].

ومن أمثلة النيابة أيضا وقوع (في) موقع (على)، قال: تقول: لا يدخل الخاتم في إصبعي، أي: على إصبعي، قال الله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[3]، أي: على جذوع النخل، وقال الشاعر:

وهم صلبوا العبديّ في جذعِ نخلةٍ ... فلا عطستْ شيبانُ إلا بأجدعا

ومن أمثلة النيابة أيضا وقوع (الباء) موقع (على)، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ﴾[4]، أي: على دينار.

كما تقع (الباء) موقع (من)، ومنه قول العرب: شربتُ بماء كذا، أي: من ماء كذا، وقال تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾[5]، أي: منها، وقال أبو ذؤيب ـ وذكر السحاب:

شربنَ بماء البحرِ ثمّ تصعّدَتْ ... متى لجَجٍ خُضرٍ لهنّ نئيجُ

أي: شربنَ من ماء البحر، وقال عنترة:

---

(1) النجم 3

(2) العوتي: الإبانة، 1/ 364.

(3) طه/ 71

(4) آل عمران/ 75

(5) الإنسان/ 6

شربَتْ بماء الدّحرُ ضين فأصبحت ... زوراءَ تنفرُ عن حياض الدّيلم[1]

بعد هذه الأمثلة المنتقاة لاشك أن الإمام العوتبي لم يكن معنيا بالتوسع في هذا المبحث الدقيق لذاته، ولكن لعلمه بأنه من مقتضيات البيان والإبانة في اللسان العربي وعلى رأسه القرآن الكريم، وهو أمر يتطلب قدرا كبيرا من التعرف على هذا الضرب من سنن العرب في كلامها.

* الدلالة والاشتراك:

يلاحظ قارئ العوتبي الفقيه أن العوتبي اللغوي لا يفارقه حتى في أشد لحظات التحرير الفقهي، وأن المقولة الشهيرة التي تقول: إن الفقيه الأصوليّ لغويٌّ وزيادة لتصدق على العوتبي الصحاري في جميع ما كتب، فهو لا ينِي يستشهد بالأشعار واللغة فيما يتطرق إليه من مسائل فقهية وشرعية. وميزته هاته تجعل قارئه لا يأخذه سلطان الملل ولا تستبد به جفوة الفن الواحد ووحشته.

ولعله من مظاهر توسع العوتبي اهتمامه بالمشترك اللفظي polysemy[2] وهو باب في الدلالة واسع يُنْبِي عن سعة اطلاع الفقيه بلسان العرب الذي هو لسان الشريعة.

وقد حده الأصوليون بقولهم: "اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة[1]، وقد عنى علماء

---

(1) العوتي: الإبانة، 1/ 381.

(2) Leech, Geoffrey. Semantics. Penguin Books. 1978, p228.

العربية بهذه الظاهرة وتناولوها بالبحث والدراسة، فوضعوا كتبا في المشترك اللفظي تحت أسماء متعددة، وأقدم كتاب وصل إلينا فيما نعلم، هو كتاب الأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان (ت150هـ)، وكتب المبرد أيضا "ما اتفق لفظه واختلف معناه".(1)

من ذلك ما أورده في حديثه عن نصيب الجد حيث قال: "والجد أبو الأب، والجد البَخت. قال الشاعر:

إذا الجد لم يقبل فدنياك وحشة ... وما أيسر الدنيا إذا الجد أقبلا(2)

كما يستند للموقف الفقهي في الفرائض في اعتبار الجد (أبا) بتفسير القرآن على ما جاء في لسان العرب عند قوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ وهو من المشترك أيضا، يقول العوتبي: "فسمى إبراهيم أبا، وهو الجد الأكبر"(3).

وفي موقف آخر نجد العوتبي على سبيل المثال يقف عند "الفرح" باعتباره مشتركا، فيقول: "والفرح في كلام العرب على وجوه منها:

- معنى السرور، ومنه قوله تعالى ﴿وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ﴾ أي سروا بها. وهذا الوصف لا يجوز على الله تعالى لأن

(1) السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وجماعة، المكتبة العصرية بيروت، 1987، 1/396. والشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط4، 1993، 45.
(2) العوتبي: الضياء، 16/248.
(3) العوتبي: الضياء، 16/242.

ذلك خفة تعتري الإنسان إذا كبر قدر شيء عنده لمنفعة فيه عاجلا أو آجلا، وكل هذا منفي عنه جل جلاله.

- ومنه الفرح بمعنى البطر والأشر، ومنه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾، وقوله تعالى ﴿إِنَّهُۥ لَفَرِحٌ فَخُورٌ﴾، ومنه قول الشاعر:

ولست بمفراح إذا الدهر سر لي ... ولا جازع من صرفه المتقلب

أي لست بأشر ولا بطر.

- ومنه الفرح بمعنى الرضى، ومنه قوله تعالى ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾، أي راضون، بمعنى قوله (الله أفرح) أي أرضى. والرضى من صفات الله عز وجل، لأن الرضى هو القبول للشيء والفرح له، والله تعالى قابل الإيمان، فيجوز وصفه عز وجل بذلك.."(1).

لقد كان العوتبي لغويا خالصا، له بالنصوص بصر، وبالأساليب فقه، وبتفسيرها ولوع. وقد هداه بصره بالنصوص وفقهه بالأساليب وولوعه بالتفسير إلى نظرية متميزة في الدلالة والتأويل، تقوم بالأساس على تتبع المعاني الفرعية وتجميعها وربطها بما يقصد إليه من بناء المعنى.

*** الدلالة بين المجاز والحقيقة:**

(1) العوتبي: الضياء، 2/40-41.

كثر حديث القدماء عما يسمى الحقيقة والمجاز، فوصفوا الحقيقة بأنها الدلالة الأصلية، وأن المسئول عنها هو الواضع الأول للغة، كما وصفوا المجاز بأنه ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة. وجعلوا كلا من الحقيقة والمجاز أقساما منها اللغوي ومنها الشرعي ومنها العرفي خاصا أو عاما[1].

ويذكر ابن الأثير أن فريقا من العلماء كانوا يرون أن الكلام كله حقيقة، وأن آخرين كانوا يزعمون أن كله مجاز ولا حقيقة فيه، ثم يبرهن في حديث مسهب على فساد هذين المذهبين، وينتصر للرأي الذي ساد بين الدارسين من جمهور العلماء من أن اللفظ قد يستعمل استعمالا حقيقيا وقد يستعمل استعمالا مجازيا[2].

ولعل أكثر المواضع التي أفصح فيها العوتبي الصحاري عن موقفه من المجاز والحقيقة هو موضع حديثه عن صفات الله تعالى في "الضياء" فظهر من خلال توخيه تنزيه الله جل في علاه عن مشابهته للمخلوقين قائلا بأن ما عرف به الله من الأسماء والصفات التي استحقها من جهة العقول واللغة ليست على الحقيقة، وذلك أن هذه الأسماء لا يمكن بحال من الأحوال أن يتسمى بها الله عز وجل على جهة التلقب، فلما علمنا انه لا يجوز أن يكون ذلك وصفا له على الحقيقة، إذ كان خلاف الأنوار والضياء، وأنها لا تشبهه ولا يشبهها، كما لا تشبه سائره

(1) شروح التلخيص، 4/ 24.

(2) ابن الأثير: المثل السائر، 24.

ما خلق، علمنا انه وصف نفسه بأنه نور مجاز لا حقيقة، ولهذا نظائر في اللغة وفي القرآن[1].

ويرفض العوتبي أن يوصف الحق عز وجل بالغياث والرجاء والعدل وغيرها على الحقيقة لطبيعتها المصدرية في اللغة، ووصف الله تعالى بها إنما يكون "توسعا ومجازا"[2].

والعوتبي بموقفه اللساني هذا يقر بحقيقتين:

الأولى: أن اللغة مواضعة بشرية لوصف العالم على نحو لا يستغرق جميع الموجودات على الحقيقة، خاصة تلك التي تنتمي لعالم الغيب، أي عالم الماوراء. ولذلك كان المجاز والتوسع إمكانا للخروج من مأزق المطابقة، وهو في هذا الموقف اللغوي الدلالي سابق على النظريات النسبية في القول بأن الأنساق اللغوية هي تقطيع خاص للعالم.

الثانية: أن الجزء المنفلت من قبضة الحقيقة في الأنساق اللغوية أكثر من الجزء الواقع تحتها، وذلك بسبب أن ما لا يعرفه الإنسان أكثر مما يعرفه ويدركه، ولهذا فالتوسع والمجاز تحرر في اللغة وباللغة، وهو في الحقيقة تحرر المستعمل للغة في أن يجعل اللامتناهي وهو أحداث العالم يقارب بالمتناهي وهو اللغة أو اللسان.

وجدير بالذكر أن العوتبي وهو يحدثنا عن المجاز في صلته بالحقيقة اللغوية في درسه الدلالي يقرر أنهما مجالان منفصلان، وأن المجاز لا يجب أن يقاس على الحقائق، فإذا كان يجوز على سبيل المثال أن يقال (إبراهيم خليل الله)، فإنه لا يجوز أن يقال (إبراهيم أو غيره صديق لله)، وذلك أن الصديق في اللغة بأن يصدق صاحبه الود والمحبة، وأن يكون ضمير كل

(1) العوتبي: الضياء، 2/ 10.

(2) العوتبي: الضياء، 2/ 11.

واحد منهما لصاحبه كعلانيته، فلما لم يجز أن يوصف الله تعالى بأن سريرته للأنبياء كعلانيته وأن ما يضمر لهم كما يظهر، إذ كان الضمير والطوية لا يجوزان عليه لم يجز أن يكون صديقا لهم، وأيضا فإن الصديق إنما هو اسم وقع في اللغة على التوسع، وذلك أنه اشتق من صدق المودة، والصدق في حقيقة اللغة إنما هو الخبر الذي وقع مخبره على ما أخبر به المخبر، فلما كان استعمالهم الصدق في المودة مجازا غير حقيقة لم يجز أن يسمى الله تعالى به لأنه تجب التسمية له عز وجل من جهة الحقائق لا من جهة المجاز، فلهذا لم يجب أن يقاس الصديق على الخليل، إذا كانت التسمية بالخليل حقيقة، والتسمية بالصديق مجازا[1]. ومعنى الخلة عند العوتبي الاختصاص، فمن اختصه برسالته ووحيه، وأفضى إليه من ذلك بما لم يفض به إلى غيره من الناس كان لله خليلا.

والقاعدة عند العوتبي هي أنه لا يجوز وصف الله تعالى بغير ما وصف به نفسه من جهة، كما أن كل اسم أو صفة لم يكن من جهة الحقائق وكان من جهة المجاز، ولم تجد أهل اللغة قد سموه تعالى بهما، لم تجز تسميته عز وجل بهما، إذ كانا لم يجوزا من جهة الحقيقة، ولا يسمى بهما الله تعالى في اللغة،...والمجازات لا يجوز أن يقاس عليها في صفاته وإنما يتكلم بها في الموضع الذي يجدها مستعملة فيه فقط[2].

والعوتبي بهذا الموقف يقدم منطق اللغة على غيره، وهو الصواب عندنا لأن القرآن الذي هو نص الشريعة نزل بلسان عربي مبين وليس يجوز فهمه إلا بما ورد عن المتكلمين به زمن نزوله، فإذا قام لنا دليل

(1) العوتبي: الضياء، 2/ 17.
(2) العوتبي: الضياء، 2/ 35.

بمجاز لفظة من طريق اللغة، فليس يجب العدول عن موجب اللغة وحقيقتها[1].

* التحليل الدلالي:

اجتهد العوتبي في إطار عنايته بالتحليل الدلالي، أن يقيم فروقا دعته إليها السياقات الاستدلالية في مواضيع العقائد خصوصا، ولنأخذ المثال التالي الذي جعل يقيم فيه الفرق بين الرحمة ورقة القلب، في مسألة شهيرة في الضياء، يقول العوتبي:فإن قال قائل أفليس الرحمة من الله عز وجل معنى النعمة ومنا هي رقة القلب؟ قيل: لا، لأن رقة القلب ليس هي في فعل الراحم. والرحمة هي فعل الراحم منا، وذلك لأن رقيق القلب ربما حمل نفسه على قتل من يرق له قلبه فلا يكون راحما له إذا قتله، وإن كان قلبه رقيقا عليه، وإنما الرحمة له تخليته له وإرادته له الصلاح والنجاة، وإنما توهم قوم أن الرحمة هي رقة القلب، وسموا من كان رقيق القلب رحيما لكثرة ما توجد الرحمة من الرقيق القلب، كما سمى قوم الشهوة محبة لكثرة ما توجد المحبة مع الشهوة، والشهوة في الحقيقة خلاف المحبة[2].

وهذا الضرب من التحليل الدلالي النفسي يؤسسه العوتبي على وصف الله بالراحم ماذا تعني؟ وهي مسألة جد حساسة نظرا لتداخل الوصف واشتراكه بين العَالَمين الكامل الإلهي والناقص الإنساني، والعوتبي لما كان واعيا أشد ما يكون الوعي بخطورة الاستعمال اللغوي من غير قيود وضوابط منهجية تعصم العقل من التجسيم والتعطيل في

(1) العوتبي: الضياء، 3/ 14.
(2) العوتبي: الضياء، 2/ 12-13.

نفس الوقت، حرص على أن يؤول معنى رحمة الله، فمعنى أن الله تعالى راحم عند العوتبي أنه منعم وأنه ناظر لعباده وأنه محسن إليهم، وقد بين الله تعالى ذلك فقال: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" فإرساله النبي ﷺ هو نعمة منه تعالى على عباده، وهو رحمة منه لهم، كقوله تعالى في وصف القرآن إنه هدى ورحمة لقوم يومنون، والقرآن نعمة من الله تعالى على عباده فسماه رحمة لهم، وقد اجمع أهل اللغة والمسلمون على أن الغيث رحمة، والغيث أيضا هو نعمة من الله تعالى، فعلمنا بهذا أن معنى الرحمة من الله عز وجل معنى النعمة"[1].

ونذكر مثالا ثانيا عن تحليل العوتبي الدلالي يحرص فيه على التمييز بين فعل الله وفعل غيره، وإن كانت اللغة واحدة، حيث الفرق بين اختيار الله واختيار غيره، إذ الاختيار في عالم الناس قد ينشأ عن احتيار وجهل وتردد، أما فيما يتعلق بذات الله العلية فلا تردد ولا احتيار، إذ الحق سبحانه عالم بحقيقة الأشياء و بفاسدها من صحيحها"[2]. واختياره هو عين إرادته. يقول العوتبي: "ويوصف تعالى بأنه مختار، ومعناه أنه مريد له إذ لم يكن ملجأ إلى ما أراده، ولا مضطر إليه، والإرادة هي الاختيار في اللغة في وصفنا له تعالى بذلك"[3].

كما يميز العوتبي أيضا بين غيرة الله وغيرة غيره فيما ورد به الحديث الشريف "ما أحد أغير من الله، ومن أغير ممن حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن؟". فيعتبر أن "أغير" هنا أي أزجر من الله، والغيرة من

(1) العوتبي: الضياء، 2/ 12.
(2) العوتبي: الضياء، 2/ 14-15.
(3) العوتبي: الضياء، 2/ 14.

الله تعالى الزجر، فالله تعالى غيور بمعنى زجور، يزجر عن الحرام ويحظره، ويتوعد عليه أشد الوعيد، ومنه ما روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: "سعد بن عبادة سيدكم لغيور، وأنا أغير منه، والله أغير مني" على معنى الزجر عن المعاصي، وذهب آخرون إلى القول بأنه مجاز واتساع في اللغة لأن الغيرة هي جزع الرجل والمرأة من أن يشارك احدهما أحد، وهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى، ونقل العوتبي لهذا الرأي شواهده كما هي عادته من كلام العرب حيث روى عن جرير قوله:

أم من يغار على النساء حفيظة إذ لا يثقن بغيرة الأزواج

كما روى قول الآخر:

يا قوم لا تأمنوا إن كنتم غيرا على نسائكم كسرى وما جمعا[1]

من خلال هذا النفس التحليلي الواسع، وهذا غيض من فيض، يظهر لنا كيف تناول العوتبي اللغة العربية بمنظور وصفي وتفسيري شمولي جعله ينظر في مستوياتها اللسانية التحليلية كلها انطلاقا من المفردة الدنيا، أي الأصوات مفردة مرورا بالمفردات المعجمية وما تثيره قضايا الاشتراك والترادف إلى الجملة أو الخطاب؛ أي ذلكم البعد التداولي الموسع الذي يفتش في الدلالة حيث السياق والاستعمال ومقاصد المتخاطبين.

(1) العوتبي: الضياء، 2/ 25-26.

المصادر والمراجع

- ابن الأثير: المثل السائر، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995.
- إدريس مقبول: الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث إربد الأردن، 2007.
- البطاشي، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان، ج1، مكتبة المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، سلطنة عمان، مسقط، ط2: 1419هـ / 1998م.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1978.
- جون ويلكنسون: صحار ؛ تاريخ وحضارة، ع20 من سلسلة تراثنا التي تصدرها وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان، ط2، 1998.
- سالم السيابي: إسعاف الأعيان في أنساب أهل عمان،
- السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وجماعة، المكتبة العصرية بيروت، 1987.
- والشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط4، 1993.
- عبد الرحمن السالمي، تعددية العوتبي وترجمته، أو إشكاليات شخصية العوتبي الصحاري، ضمن مجلة نزوى العدد 5.

- عبد الرحمن عبكريم العاني: تاريخ عمان في العصور الإسلامية الأولى، دار الحـ لندن، ط1، 1999.
- عصام نور الـه علـم وظـائف الأصوات اللغويـة، دار الفكـر اللبناني.992
- علـي اكـبر ضي، معجـم مـصادر الإباضـية، مؤسـسة الهـدى، طهران، إيران2: 1424هـ.
- العوتبي: الإبانةقيق عبد الكريم خليفة ونـصرت عبـد الـرحمن. وصلاح جرّارمحمد حسن عواد. وجاسر أبـو صـفية، ط (1)، 1999م
- مؤلف مجهول يخ أهل عمان، تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور، وزارة التراث مي والثقافة بسلطنة عمان، 1980.
- المبرد: الكامل اللغة والأدب، مؤسسة المعارف، بيروت، لبـنان، ط1: 1420هـ 1999م
- مهـدي المخزبي: مدرسـة الكوفـة ومنهجهـا في دراسـة اللغـة والنحو، دار الـ العربي، بيروت لبنان، ط 6. 1986م.
-
- Leech, Geoffrey. Semantics.:nguin Books. 1978.

المقالة الخامسة

تداولية الفعل الإنشائي عند ابن عربي

القول الإشاري وانفلات المعنى:

في القول الإشاري ضروب من المعرفة التي تستغلق على من يحاول معالجتها بأدوات محدودة وفهم مغلق، لأن القول الإشاري فيما نرى وإن كان لا ينفك عن أصل عباري يظهره، ويوجده للعيان ويبرزه[1]، إلا انه لا يملك يكشف مضمونه القضوي الباطني الذي هو محل تكثيف شديد مقصود من قبل أرباب المعارف الذين ظلوا طوال مسيرة مجاهداتهم يصرون على ترميزه في لعبة لا تتاح معرفة أسرارها إلا لمن دخل مجاهيل دروبهم وطرقهم العرفانية، وأصر على المضي إلى آخر الطريق في تقصي الحقائق.

ولا يستقيم للباحث في لسانيات الإشراق نظر إلا بفقه مبادئ هذا الضرب من القول الإشاري، والتي أجملها الدكتور الفيلسوف طه عبد الرحمن في ثلاثة:

- مبدأ المجاز: وهو مبدأ لغوي يوجب أن تكون الألفاظ التي تدخل في تركيب الإشارة مستعملة في غير ما وضعت له في الأصل من المعاني.
- مبدأ الاشتباه: ويوجب هذا المبدأ الثاني أن لا تختلف معاني الإشارة باختلاف سياقات استعمالها فحسب، بل أن تحتمل

(1) يقول ابن عربي في الفتوحات:فإن العبارة تجوز منها إلى المعنى المقصود بها ولهذا سميت عبارة، بخلاف الإشارة التي هي الوحي فإنها ذات المشار إليه. ضبطه وصححه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 3/ 117. وعند ستيوارت ميل:أن ألفاظ الإشارة هي أفراد وما صدقات، وليست مفهومات.ينظر، أزولد وتزيفان: الدلالة والمرجع: دراسة معجمية، ضمن المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ترجمة عبد القادر قنيني، 40-41.منشورات أفريقيا الشرق، ط2.

التردد بين معان متقابلة في السياق الاستعمالي الواحد، ولا يتعين واحد منها إلا بواسطة غير إشارية.

- مبدأ الإضمار: ويقضي هذا المبدأ أن تختصر الإشارة من الألفاظ والتراكيب ما تتوفر عليه أدلة من سياق الكلام أو من مقامه، مع جواز وجود الخفاء في ما أبقي عليه وحوفظ من الألفاظ والتراكيب.

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن كتاب الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي المعروف بالفتوحات المكية مَجَرةَ معارف كونية لكثافة القول الإشاري فيه، حتى ليبدو للغائص فيه وكأنه لا قعر له، وقد رأينا أن كثيرين ممن عُرفوا من المتخصصين فيه صاروا إلى التسليم في كثير من تحليلاتهم بانغلاق المعنى، وانفلاته من بين أصابع مناهجهم التي رأوا أنهم أحكموا بها السيطرة على نص الفتوحات. ونحن كما كنا نعتقد – وما نزال – أنه من النصوص التي لا تنتهي بقول واحد ووحيد، وهو يأبى أن يقال بصيغة واحدة، فهو نص مثمر لقراءات عديدة، وقابل لمقاربات مختلفة لا تصمد كلها إلا بإرادته. وكأن لنص الفتوحات سلطة خفية يقبل بها أو يرفض ما يقال عنه أو فيه، وشاهده في ذلك التاريخ.

وحتى نبين لك غرضنا من هذه القراءة الجزئية، التي حاولنا فيها تضييق مجال النظر في موضوع لساني ذي بعد تداولي عرفاني، ننطلق للقول بأن قضية الخلق الأول هي قضية لغوية، وأن أساس هذه القضية اللغوية هو بحث في الدلالة التي تقبع في طبقات إشارية من القول الإيجادي، لا تستطيع أن تظفر منها إلا على أطياف من المعنى أو بقايا من الظلال.

التواصل بين اللاهوت والناسوت:

ضروب التواصل بين اللاهوت والناسوت نوعان: جمالي وجلالي، وقد أطلقنا هذه الأوصاف بالنظر إلى الوجود الكامل أو المتكلم الأول (الله)، ولا اعتبار في التسمية بالمخاطب به لنقصه وقصوره، وإن كان لاختلاف المتخاطبين دور أساس في شحذ التواصل ونمائه[1].

وعند ابن عربي هذا التواصل إما حديث أو محادثة أو خطاب بحسب الجواب من عدمه وبحسب نوع الإجابة من المخاطَب، عندية أو لدنية "فإن أجابوه به فهو حديث، وإن أجابوه بهم فهي محادثة، وإن سمعوا حديثه به فليس بحديث في حقهم، وإنما هو خطاب أو كلام"[2].

أما التواصل الجمالي: وهو من الجمال الإلهي الذي تسمى الله به جميلا، ووصف نفسه سبحانه بلسان رسوله أنه يحب الجمال في جميع الأشياء، فإن الله ما خلق العالم إلا على صورته، وهو جميل، فالعالم بالتبع أيضا جميل، ومن أحب الجمال أحب الجميل، وهذا النمط من التواصل قائم عند ابن عربي على الرجاء والبسط واللطف والرحمة والحنان والرأفة والجود والإحسان والنِقَم التي في طيها نِعَم[3]. وهي كلها معان مقامية وسياقات تداولية إيجابية بنائية، حيث المحب لا يعذب محبوبه إلا على إيصال الراحة أو على التأديب لأمر وقع منه على طريق الجهالة، كما يؤدب الرجل ولده مع حبه فيه، ومع هذا يضربه وينتهره لأمور تقع منه مع استصحاب الحب له في نفسه.

(1) Gregory Bateson, Mind and Nature: A Necessary unity, Flamingo; London; 1985; p 81-219

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، 3/116.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، 4/257.

وهذا النوع من التواصل في عالم الناس أكثره مبني على التعاون والتعارف والتآنس والتآلف، يجري على الاستفهام والفهم، والتوجيه باللين والامتثال بالمعروف، والتعليم والتعلم.

أما التواصل الجلالي: وهو من الجلال بمعنى العزة والعلو، ولهذا لا يقع به التجلي في الأغلب لضعف الوجود الناقص عن تلقيه، وهو جماع مظاهر القهر الإلهي في العالم، ولهذا امتنع وصفه، فمن وصفه إنما وصف نفسه، ولا يعرف منه إلا نفسه، لأن رب العزة لا يعينه وصف ولا يقيده نعت، ولا يدل على حقيقته اسم خاص[1] يقول فيه ابن عربي:

إن الجَلِيلَ هوَ الذِي لاَ يُعْـرَفُ ... وَهُوَ الذِي فِي كُلِ حَالٍ يُوصَفُ
فَهُوَ الذِي يَبْدُو فَيَظْهرُ نَفْسَهُ ... فِي خَلْقِهِ وَهُوَ الذِي لاَ يُعْرَفُ

ويبين ابن عربي أن السر في هذا النوع من التواصل اختصاصه بما يلقيه في القلوب من هيبة وتعظيم[2]. ونظرا لشدته تنفرد به الملائكة بطريق الهيبة والعظمة والخوف والخشوع والخضوع[3].

وهذا النوع من التواصل في عالم الناس أكثره مبني على الأخذ بالقوة، وعلى العزائم في اتخاذ الأمور وسلوك الاستقامة طريقا ومنهجا واعتقادا. كما أن مبناه على الحزم في التقدير التخاطبي لدرء آفات الالتباس والزيغ والتضليل.

(1) ابن عربي، الفتوحات، 4/ 256.
(2) ابن عربي، الفتوحات، 4/ 255.
(3) ابن عربي، الفتوحات، مصدر سابق، 4/ 257.

الإنشاء خلق وإبداع:

اللغة في لسانيات ابن العربي سر الوجود، والأصل الإنشائي السابق لكل موجود في أنطولوجيا الخلق، يقول فأول كلام شق أسماع الممكنات كلمة ﴿كُن﴾[1]، التي ابتدأ بها الله (أي الوجود الكامل) العالم (أي الوجود الناقص). وإذا تأملنا وجدنا النظر الكلامي الذي تأسس عليه لسانيات الإشراق عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي يذهب إلى أن الفعل اللغوي الإنشائي كان الأول، وهو السابق على غيره، وهو فعل اجتراح وإبداع للكائنات الممكنة من صورتها العدمية إلى صورتها الوجودية، فالكلام صفة نفسية رحمانية مشتقة من الكلم وهو الجرح، فلهذا قلنا مؤثرة كما أثر الكلم في جسم المجروح[2].

إن الكَـلاَمَ عبـاراتٌ وألفـاظٌ ... وقـدْ تنـوبُ إشـاراتٌ وإيمـاءُ
لولاَ الكلامُ لكُنا اليومَ في عدمٍ ... ولم تكـنْ ثـم أحكـامٌ وأنبـاءُ
وإنــهُ نَفَــسُ الــرحمنِ عَيْنُــهُ ... حقلٌ صريحٌ وفي التشريعِ أنباءُ
فيهِ بدتْ صورُ الأشخاصِ بارزةً ... معنىً وحِسًا وذا البَدْوُ إنشاءُ
فَانظُرْ تَرَ الحكمةَ الغراءَ قائمةً ... فيهَا لِعَيْنِ اللبيبِ القلبِ أشياءُ

ولولا الوسيط اللغوي لما كان هناك خلق(كون)، إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل الموسوط، والأولية كما نفهمها عند ابن عربي أولية في الوجود وتقدم في الزمان، فالأمر على شريط التوالي الزمني متقدم على الفعل.

(1) سورة النحل، الآية 40
(2) ابن عربي: الفتوحات.3/ 272.

إن الفعل الإنشائي الأول جاء في صيغة طلبية Imperative mode، فخرج العالم للوجود مع انتهائه، إذ فعل الأمر بالكينونة هو عين خلق الله وتكوينه، أي أنه حين قال عز في علاه (كن) فإنه كَوّنَهُ بالفعل، أو شرع في تكوينه وانتهى منه بتزامن مع انتهاء ملفوظه (كن). فهناك مطابقة نوعية بين الكلام والعالم لا من جهة الصدق والكذب لأنه ليس خبرا، بل من جهة أن الكلام هو عين الخلق والفعل[1] لأنه إنشاء أو فعل إنشائي أدائي Performatife.

إن التمييز هنا راجع إلى تمييز التداوليين خاصة أوستين[2] بين النوعين، يعني بين الأفعال doings والأقوال11)sayings)[3]. والخلق والإنشاء حين يتحول القول إلى فعل فما ظهر العالم إلا عن صفة الكلام[4].

اعلم أن الفعل الإنشائي (كن) بحسب المتكلم به عند ابن عربي على ثلاثة أقسام: إلهي ورباني ورحماني. وهذا التقييد بالمتكلم من هذه الجهة لما يثمره فعله بالأمر من استجابة أو عدمها في علاقته بالمخاطَب به. فقد يأمر المتكلم (زيدا) فيقول له:قم. فهذا المخاطب إن قام لأمره واستجاب لطلب المتكلم، فقد أنشأ المتكلم(الأمر) حينئذ صورة القيام في

(1) Graham.K.J.L. A critique of ordinary language philosophy; p57-58.

(2) جون أوستين John Austin منطقي ولساني بريطاني(1911-1960)، درس الفلسفة في أوكسفورد (1952-1960)، لم تصدر له كتب، إلا أن مقالاته جمعت في:

- philosophical papers, 1961.
- sens and sensibilia, 1962
- how to do things with words,1962.

(3) Austine. How to do things withe words. P47.

(4) ابن عربي: الفتوحات، مصدر مذكور، 3/ 272.

زيد عن نشأة لفظة(قم)، فهو إلهي في هذه الحالة، لأن إنشاء الأعيان إنما هو لله وهذا عام في جميع الخلق.

فإن لم يثمر أمر المتكلم استجابة، فلم يسمع منه ولا أثرت في المخاطب نشأة أمر المتكلم (الأمر) فهو إما رباني أو رحماني، ويرجع ابن عربي علة التخلف في هذه الصورة التواصلية إلى قصور الهمة[1]، وهو مفهوم نراه مقابلا لما سماه بول كرايس (P. Grice)[2] بتخلف أو سقوط مبدأ التعاون في التواصل[3] (Co-operative principle) الذي يقتضي أن المتكلمين والمخاطبين (المتخاطبون Interlocuteurs) متعاونون فيما بينهم حتى يحصل بناء الانسجام التخاطبي، ويعطينا ابن عربي مثالا على هذا التخلف في مبدأ التعاون من دعوة النبي ﷺ (الإنسان الكامل)، فقد اجتهد بالدعوة، لكن ليس كل من توجه إليهم بالنصح انتصحوا ولا كل من خاطبهم بالتوحيد أسلموا، ولهذا قال تعالى ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾[4] أي إنك لا تقدر على من تريد أن تحمله

(1) الفعل بالهمة عند ابن عربي يدخل ضمن التولية الإلهية، وهو من أعظم تأثيراتها من حيث إن النفس ناطقة لا من حيث الحرف والصوت المعتاد في الكلام اللفظي، فإن الهمة من غير نطق النفس الذي يليق بها، وإن لم يشبه نطق اللسان لا يكون عنها انفعال بوجه من الوجوه. ينظر: الفتوحات، 3/ 103.

(2) فيلسوف امريكي (1913-1988)، من أهم فلاسفة اللغة الذين كان لهم أثر كبير في توجيه الدرس الفلسفي للمعنى وكيفية تشكله من اللغة انطلاقا من فهم آليات التخاطب، صاغ نظريته في الدلالة القصدية من خلال محاضراته الشهيرة (محاضرات وليام جيمس) William James Lectures التي ألقاها بهارفارد سنة 1968، ونشرت لاحقا سنة1975.

(3) Grice. H. P."Logic and conversation". In steven davis (ed), Pragmatics: A READER. NEW YORK; uxford university press, 1999. pp307-309.

(4) سورة القصص، الآية56

محلا لظهور ما تريد إنشاءه فيه أن يكون محلا لوجود إنشائك فيه، فليس كل متكلم في الدنيا بإلهي مطلقا، لكن له الإطلاق فيما يريد أن ينشئه في نفسه لا في غيره، فاعلم سر هذا، واعلم هل أنت متكلم أو لافظ"[1].

والتمييز هنا بين المتكلم واللافظ تمييز تداولي عرفاني دقيق، ترجع فيه السمة الفارقة إلى صاحب الإرادة الفاعلة التي ينبني عليها عامل الاقتدار الأصلي أو التبعي[2] بالإضافة إلى القوة التغييرية.

وإذا تأملنا نص الفتوحات وجدنا ابن عربي يشبه أمر الكلام وتولد المعنى الناشئ من تفاعل المتكلم والمخاطب بعملية الاتصال الجنسي بين الرجل والمرأة، وعنده أن كل مؤثر أب وكل مؤثر فيه أم، والمتولد بينهما من ذلك الأثر يسمى ابنا ومولدا، وهو ميزان ينظر من خلاله المنطق وسائر العلوم الروحانية، يقول: "فالمتكلم أب والسامع أم والتكلم نكاح، والموجود من ذلك في فهم السامع ابن...ومن هنا يفهم قول المتكلم لمن يريد قيامه (قم) فيقوم المراد بالقيام عن أثر لفظة (قم)، فإن لم يقم السامع وهو أم بلا شك فهو عقيم، وإذا كان عقيما فليس بأم في تلك الحالة"[3] وهذا ما يمكن أن نسميه بالعقم التواصلي، وهو مرتبة من مراتب انقطاع التواصل Incommunicabilité.

---

(1) ابن عربي: الفتوحات، مصدر مذكور، 3/ 273.

(2) يفهم هذا من خلال تقاطع إرادة التكوين وإرادة التكليف، إذ الأولى لا تتخلف في حين أن الثانية يمكن أن تتخلف.

(3) الفتوحات: 1/ 213.

والاستناد في الأمر إلى الفعل يعود إلى "كون الفعل حدثا منفتحا على المتكلم والمخاطب، وذلك بما يشتمل عليه من مقولات العاملية والحدثية والحادثية والفاعلية"[1].

والإنشاء هنا إيجاد وإيقاع لما لم يكن له وجود، بغض النظر عن الأثر الحاصل في الخارج من ذلك المعنى أي الامتثال أو الإعراض والصد والعصيان[2].

وابن عربي يميز في الشرع الظاهر بين نسب ثلاث لوجود التكوين المعبر عنها بـ (فيكون): الأولى نسبة قولية، عند قوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا﴾ فهذا الضمير الذي هو النون راجع إلى عين وجود ذاته تعالى وكناية عنه. وهو الإطار السابق من القول الأزلي الأول الذي كان به عز وجل متكلما آمرا.

الثانية نسبة إرادية، عند قوله تعالى ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾. وهي سابقة على القول ومنشئة للفعل. والإرادة والمشيئة واحدة، إذ هي القوة التي هي مبدأ النزوع والاختيار من غير موجب ملزم أو داع. والإرادة هنا بمعنى سلبي أي أنه تعالى غير مغلوب ولا مستكره، وبمعنى ثبوتي بمعنى العلم[3].

---

(1) خالد ميلاد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة دلالية تداولية، نشر مشترك بين جامعة منوبة كلية الآداب منوبة و المؤسسة العربية للتوزيع تونس، 2001، 133.

(2) ينظر، ابن هشام: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، بيروت دار الجيل، 42.

(3) لجون سورل كلام جميل عن الإرادة والقصد والرغبة والإنشاء في كتابه عن القصدية، فليرجع إليه:

John Searle. Intentionality, Cambridge university press, 1983; p165-177.

والثالثة نسبة تكوينية، عند قوله تعالى ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾، والاقتدار الإلهي على التكوين لم يقم إلا من اعتبار هذه الأمور الثلاثة. والأمر كما هو معروف في المساطر النحوية لا يكون ولا يقع إلا بالفعل، لأنه عمل يقوم على تزجية المخاطَب إلى أمر لإنفاذه وأدائه في الكون الخارجي[1]، والتزجية دفع الشيء، وهو هنا دفع وإخراج من الكون العدمي إلى الكون الوجودي.

والإرادة وإن تأخرت في البناء التركيبي اللغوي فهي سابقة على القول لما أفادته العبارة الشرطية التي تقتضي أحقية التقدم النفسي والوجودي، وهكذا تكون:

مدارج التكوين بين اللغة والوجود:

إذا استقر في نفسك أن الإنشاء الإيقاعي الذي به أوجد الباري سبحانه وتعالى الكون إنما هو جملة لفظ (كن) سبقته الإرادة التكوينية التي ليس بينها وبين إيجاد الفعل مسافة زمنية مقيسة ومعقولة، اتضح لك فيما بعد أن إطار التكوين له مدارج يمكن أن نقسمها إلى قسمين على ما سيتضح لك فيما بعد، وكلها راجعة لأنماط التواصل الجلالي أو الجمالي السابقة الذكر.

المرتبة الأولى: ونسميها التكوين الفوري، وهو تكوين يأتي دفعة واحدة ليس بينه وبين إنشائه الخطابي مسافة. وهو دليل الخلق المطلق الذي اختص به الباري.

(1) ينظر: سيبويه، الكتاب، 1/ 137. وأيضا1/ 298. تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ط3.

المرتبة الثانية: ونسميها التكوين التدرجي، وهو تكوين يأتي على سنن التدرج في الإيجاد بين الفعل الإنشائي والإيجاد ذاته. وهو دليل الحكمة المطلقة فيما تقتضيه الأبنية بحسب الجهد وهو مبدأ تعليمي تأديبي بيداغوجي.

وابتداء الجسوم الإنسانية عند ابن عربي على أربعة أنواع تختلف نشأتها في السببية مع الاجتماع في الصورة الجسمانية والروحانية، فهناك:

- جسم آدم: خلقه من تراب ﴿إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾[1]، وزوده بالقوة الجاذبة والدافعة والهاضمة والقوة الخيالية والوهمية والحافظة، وهذا كله في الإنسان بما هو حيوان لا بما هو إنسان فقط، غير أن هذه القوى الأربعة قوة الخيال والوهم والحفظ والذكر هي في الإنسان أقوى منها في الحيوان، ثم خص آدم الذي هو الإنسان بالقوة المصورة والمفكرة والعاقلة فتميز عن الحيوان، وجعل هذه القوى كلها في هذا الجسم آلات للنفس الناطقة لتصل بذلك إلى جميع منافعها المحسوسة والمعنوية[2].
- جسم حواء: وأصلها كما هو معروف ضلع آدم، وقد سبق في علم الله إيجاد التوالد والتناسل في هذه الدار لأجل بقاء النوع، وقد كانت من الضلع للانحناء الذي في الضلع لتحنو بذلك على ولدها وزوجها، فحنو الرجل على المرأة حنوه على نفسه لأنها جزء منه، وحنو المرأة على الرجل لكونها خلقت من الضلع، والضلع فيه انحناء وانعطاف، كما أن بجنبها لتقوية ركن التواصل في الحياة وإغنائه[3].

(1) سورة ص، الآية 71
(2) ابن عربي: الفتوحات، 1/ 191.
(3) ابن عربي: الفتوحات، 1/ 192.

- جسم عيسى:يقول تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾[1]. فالضمير يعود على آدم، وقد وقع الشبه في خلقه من غير أب أي أن صفة نشئه كصفة نشء آدم إلا أن آدم خلقه من تراب ثم قال له كن، ثم إن عيسى على ما قيل لم يلبث في بطن مريم كما يلبث سائر الأولاد، لأنه أسرع إليه التكوين من حيث جعله الله آية وحجة في التواصل والاستدلال على قدرته سبحانه، وفيه رد على الطبيعيين الذين يحكمون على الطبيعة بما أعطتهم من العادة لا بما تقتضيه مما أودع الله فيها من الأسرار[2].
- أجسام بني آدم: وهي دليل الاستمرار والحكمة والاستخلاف، وقد جاءت من التناسل الطبيعي بين آدم وحواء وأبنائهما على ما تقتضيه سنن الالتقاء والتعارف ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾[3].

والإنشاء الأول عند ابن عربي كان على الفطرة، يقول الشيخ الأكبر شارحا هذا المعنى:والفطر الفتق، ومنه كل مولود يولد على الفطرة، وأول ما فتق الله أسماع المكونات في حال إيجادها وهي حالة تعلق القدرة بين العدم والوجود بقوله (كن) فتكونوا بأنفسهم عند هذا الخطاب امتثالا لأمر الله، وتلك كلمة الحضرة، وأول ما فتق أسماعهم به

(1) آل عمران، الآية59
(2) ابن عربي: الفتوحات، 1/ 193
(3) الحجرات، 13

وهم في الوجود الأول قوله ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾[1] فهذا خصوص بالبشر والتكوين عموم، وأول ما فتق به ألسنتهم بقولهم:بلى[2].

وهو تصور يؤسس للتواصل الإلهامي الذي يستمر إشعاعه في ذات العبد وفي عبادته، يقول ابن عربي في معرفة أسرار الصلاة وعمومها: يقول العارف: سجد وجهي أي حقيقتي، فإن وجه الشيء حقيقته للذي خلقه أي قدره من اسمه المدبر، وأوجده من اسمه القادر البارئ المصور وشق سمعه بما أسمعه في ﴿كُن﴾[3] وأخذ الميثاق ثم التكليف، وبصره بما أدركه ليعتبر في المبصرات فإن ذلك في حق هذه النشأة وأمثالها كما فطر السماوات والأرض وفتقهما بعد رتقهما ليتميزا، فيظهر المؤثر والمؤثر فيه لوجود التكوين[4].

وبهذا تتحقق حقيقة الصلاة باعتبارها عند ابن عربي قمة التواصل بين الخالق والمخلوق، وهي أقرب أنواعه على الإطلاق حيث أقرب ما يكون العبد إلى مولاه وهو ساجد ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾[5]، وفيها أقصى مظاهر التجلي الروحاني. يقول الحاتمي: ثم إنه ليس في العبادات ما يلحق العبد بمقامات المقربين، وهو أعلى مقام أولياء الله تعالى من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن إلا الصلاة[6].

(1) الأعراف، 172
(2) الفتوحات: 2/ 281.
(3) البقرة، 117
(4) ابن عربي: الفتوحات، 2/ 85.
(5) العلق، 19
(6) الفتوحات:1/ 388.

وعند ابن عربي يرقى العبد حتى يتحقق له السجود الكامل وهو سجود القلب، "فمن سجد اقترب من الله ضرورة"(1)

لا تُطِعِ النَّفْسَ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا ... سَدْلُ الحِجَابِ عَلَيْكَ وَاسجُدْ واقْتَرِبْ
لا تَطْمَعَن بِهَا فَلَسْتَ مِنْ أَهْلِهَا ... وَاجْنَحْ إلى النُّورِ المُهَيْمِنِ وَاغْتَرِبْ
فَهُوَ الَّذِي أَعْطَى الوُجُودَ بِجُودِهِ ... فَاعْمَلْ بِمَا يُعْطِي وُجُودُكَ تَقْتَرِبْ

ومسالة الاقتراب هذه في التواصل بين الله وعبده الساجد تفسيرها فيما يؤثره السجود من حميمية الاتصال بين المتخاطبين(2) لقرب المسافة Proximity المتوهمة بينهما، وما يحمله المتقرب (الإنسان) من مشاعر الحب والفناء إلى المتقرب منه (الله)، وظلال هذه القضية عرفية تداولية كرستها تقاليد العرب في تعارفهم ومراسيم استقبالهم واحتفالهم وتخاطباتهم.

ومن هذا يظهر أن إقام الصلاة هو إقام لضرب من التواصل الذي يحتاج منا إلى توقف طويل ليس هذا محل بسطه، باعتبار الصلاة سلوكا، وكل سلوك كما يذهب فاتسلافيك وأصحابه رسالة وتواصل(3).

وإذا استقر عندك هذا، قلنا: إذا كان التواصل كما عند هابرماس يحيل على رهان أساسي وعميق، يتمثل في تشييد مجتمع ينبني على قبول

(1) الفتوحات: 7/ 278.

(2) Edward Hall. Silent Language. Doubleday. New york 1959.pp 208-209- Pierre Guiraud. La Sémiologie. que sais-je. Paris. 1971. pp104-105

(3) Watzlawick, Beavin, Jackson. Une Logique de la Communication,/ pragmatics of human communication, 1967/ trad. Morche; seuil. p 46

الآخر(1) فإن الصلاة تتجاوز هذا الرهان في اتجاه أنطلوجي أكبر ينبني على القبول/ الإيمان بالله صاحب هذا الوجود، في حين يبدو رفض الصلاة أو إنكارها هدما لهذا الضرب من التواصل الجوهري.

السرعة ودليل ما ثم إلا الله:

في القول الإنشائي الأول (الأمر بالوجود)، يشبه الحق سبحانه سرعة التنفيذ بلمح البصر لبيان أنه ما من شيء إلا وقبله الله في مرحلة تمهيدية ثم ما ثم إلا الله في مرحلة نهائية، يقول: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ﴾(2) إذ البصر لا شيء أسرع منه، وأبعد الأشياء في الحس الكواكب الثابتة التي في فلك المنازل، وعندما تنظر إليها يتعلق اللمح بها، فهذه سرعة الحس، فما ظنك بالمعاني المجردة عن التقييد في سرعة نفوذها، فإن للسرعة حكما في الأشياء لا يكون لغير السرعة، ومن هنا يعرف قول الحق للشيء (كن فيكون)، فحال (كن) الإلهية حال المكون المخلوق، ولهذا أسرع ما يكون من الحروف في ذلك فاء التعقيب، فلهذا جاء بها في جواب الأمر، وينبه ابن عربي أنك إن أردت أن تعرف صورة نشء العالم وظهوره وسرعة نفوذ الأمر الإلهي فيه، وما أدركت الأبصار والبصائر منه، فانظر إلى ما يحدث في الهواء من سرعة الحركة بجمرة النار في يد المحرك لها إذا أدارها(3)، فتحدث في عين الرائي دائرة أو خطا مستطيلا إن

(1) Habermas, Morale et communication, Le cerf, 1986.

(2) القمر، 50

(3) الصواب ما أثبتناه، وفي النسخة المطبوعة(أرادها) بيد ان السياق لا يقبلها لأن المراد حركة التدوير وليس الإرادة.

أخذ بالحركة طولا أو أي شكل شاء، ولا تشك أنك أبصرت دائرة نار، ولا تشك أن ما ثم دائرة، وإنما أنشأ ذلك في نظرك سرعة الحركة وهو قوله (وما أمرنا) وهو قوله (كن) إلا واحدة كالجمرة كلمح بالبصر إدراك الدائرة وما هي دائرة، فذلك عين الصورة المخلوقة الظاهرة لإدراك العين، فتحكم من حيث نظرك ببصرك وببصيرتك وفكرك أنه خلق، ويعلمك وكشفك أنه حق مخلوق به ما ظهر لعينك مما ليس هو، فهذا عدم في عين وجود"[1]. وعند إميل بنفينست Emile Benveniste عملية التلفظ المختزلة والسريعة ضرورية لكي يكون للنص صفة الإنجاز[2].

كيف صار (أمره) كلمح البصر؟

يجيب ابن عربي في موضع آخر بأن الضمير في أمره يعود على الوقوف، فاعلم أن الكيفيات لا تنقال، ولكن تقال بضرب من التشبيه، فإن (واحدة) أي كلمة واحدة مثل لمح البصر"[3] وينبه ابن عربي على أن هذا للإفهام والتوصيل، أي أنه من مقتضيات التخاطب التبسيطة المنافية للروح التركيبية التعقيدية التي تجلب الالتباس، وربما كانت السرعة في القلة أقل من هذا المقدار، بل مقداره الزمان الفرد المتوهم الذي هو يوم الشأن، وكذلك الروح الأمري في العقول وفي الأجسام الطبيعية، فمثل هذا لا يستبعده إلا من لا علم له بالأمور والحقائق"[4].

(1) الفتوحات:2/ 473.

(2) E.Biniviniste. Problèmes de linguistique générale, Gallimard, paris; 271.

(3) الفتوحات: 3/ 123

(4) الفتوحات:3/ 123

وأنت إذا تأملت وجدت هذا التمثيل يقصد إلى تنبيه العقل إلى أنه ما ثم إلا الله، لأنه لا ثبات إلا له ولا بقاء إلا له ولا خلود إلا له، ومن كانت هذه أوصافه فهو سبحانه الحقيق بالعبودية والمحبة والفناء في ذاته، لأن ما سواه أشباح وأطياف وظلال لا قيام لها إلا به.

السنة النبوية
والتمام السياقي

لنبدأ في المقدمة بالحديث عن السياق: كيف نظر إليه في المدونة الحديثية؟

1- دلالة السياق في الممارسة التراثية الحديثية:

لعل نظرة على جهود السادة المحدثين في العناية بسياقية الحديث النبوي الشريف توقفنا على حقيقة ساطعة مفادها أن العناية بالوحي إجمالاً اقتضت العناية بسياق تنزله فيما يتعلق بالقرآن الكريم وسياق وروده فيما يتعلق بالحديث النبوي الشريف. و"السياق" في مصنفات المحدثين لا يكاد يغيب مصطلحًا ومفهومًا، حتى بات يمكن لنا الاطمئنان إلى القول بأن الدراسات الحديثية دراسات تداولية بامتياز، وأن الشروح الحديثية هي عبارة عن تحليل سياقي Contextual analysis.

وفيما يلي نماذج لما تعارفه المحدثون من استعمالات ودلالات لمصطلح "السياق"

1- الدلالة اللغوية العامة: إن الناظر في تراث المحدثين يلاحظ أن كلمة"سياق" ترادف عندهم كلمة"سوق"، وكلمة"مساق"، فيقولون سياق الكلام ومساق الكلام وسوق الكلام.

وقد جعل بعضهم السياق مؤشرًا عنوانيًا بمعنى السوق والإيراد مثلما فعل البيهقي في سننه الكبرى (باب سياق أخبار تدل على جواز البكاء بعد الموت)[1]، و(باب سياق أخبار تدل على أن الميت يعذب

---

(1) سنن البيهقي الكبرى (4/ 70)

بالنياحة عليه)[1]، و(باب سياق أخبار وردت في زكاة الحلي)[2]، و(باب سياق أخبار تدل على تحريم التحلي بالذهب)[3].

ومثله فعل اللالكائي في اعتقاد أهل السنة، حين عقد أبوابًا كثيرة تضمنت لفظ 'السياق' منها (باب سياق ذكر من رسم بالإمامة في السنة والدعوة والهداية إلى طريق الاستقامة بعد رسول الله ﷺ إمام الأئمة)[4]، و(سياق ما روي عن النبي ﷺ في أن من رآه في النوم فقد رأى الحق وأن الشيطان لا يتمثل به)[5]، و(سياق ما روي عن النبي ﷺ وعن الصحابة والتابعين في رؤية المؤمنين الرب، عز وجل)[6].

ب- الدلالة المقاصدية: عند ابن حجر نجد 'السياق' يرتبط باستعمالات متعددة، منها على سبيل المثال ارتباطه بمقاصده، وهو عين ما نص عليه الشيخ حسن العطار حين قرر أن 'السياق ما سيق الكلام لأجله'[7]، ففي الجواب عن اعتراض على المصنف (أي البخاري رحمه الله) بوجوب الافتتاح بالحمد والشهادة، يقول: 'والجواب عن الأول أن الخطبة لا يتحتم فيها سياق واحد يمتنع العدول عنه، بل الغرض منها الافتتاح بما يدل على المقصود'[8]. فربط السياق بالغرض والقصد.

(1) سنن البيهقي الكبرى(4/ 71)

(2) سنن البيهقي الكبرى(4/ 139)

(3) سنن البيهقي الكبرى(4/ 140)

(4) اعتقاد أهل السنة(1/ 29)

(5) اعتقاد أهل السنة(2/ 363)

(6) اعتقاد أهل السنة(3/ 470)

(7) حاشية العطار على جمع الجوامع(1/ 320)

(8) فتح الباري(1/ 8)

والمراد من كون الكلام مسوقًا لمعنى أن يدل على مفهومه مقيدًا بكونه مقصودًا[1]، أحيانًا على اعتبار المقصود الأصلي فقط، وأحيانًا أخرى على اعتبار المقصود الأصلي والتبعي معا.

ج- الدلالة البيئية: استعمل ابن حجر 'السياق' بمعنى آخر هو الجو العام الذي يحيط بالكلام ويُشْعِر برجحان تأويل دون غيره، من ذلك ما ذكره في شرح حديث (ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها..) ذكر أن: 'السياق يشعر بالحث على الإعراض عنهما'[2]. وذلك انطلاقًا من فهمه أداء الخبر معنى إنشائيًا مضمرًا يقتضي لا الإفادة بالوصف، وإنما الاعتراض على الحال والتنبيه إلى مغبته، خصوصًا والأمر يتعلق بالنية التي عليها مدار الأعمال، فالكلمة الواحدة والجملة الواحدة قد تحمل مدلولين متناقضين تمامًا دون أن تختلف الكلمة في بنائها الداخلي، وإنما الذي تغير هو السياق والقرائن المحيطة، فقد يقول الأب لابنه: افعل الأمر الفلاني، وهو يقصد المعنى الظاهري لهذه الكلمة، وقد يستخدم الكلمة نفسها ويقصد بها التهديد الذي نستطيع اكتشافه من خلال القرائن شبه اللسانية Paralinguistique[3]، وهنا ينقلب معنى 'افعل' إلى معنى مناقض تمامًا هو 'لا تفعل'.

د- الدلالة المقالية الخاصة: كما وظف ابن حجر 'السياق' بمعناه المقالي الخاص الذي يستلزم أن فهمَ نصٍّ مَا لا يتم إلا بعد استيفاء جميع

(1) كشف الأسرار (1/ 173)

(2) فتح الباري (1/ 17)

(3) من قبيل النبر والتنغيم اللذين يساهمان في توجيه وتلوين وتكييف المعنى.

أجزائه بالنظر وملاحظة أحواله وأطرافه، ولهذا علق على قول أمنا خديجة في سؤالها المباشر لورقة بن نوفل: (ماذا ترى؟)، قال ابن حجر: "فيه حذف يدل عليه سياق الكلام، وقد صرح به في دلائل النبوة لأبي نعيم بسند حسن إلى عبد الله بن شداد في هذه القصة"[1]. وأورد ما طوي في هذه الرواية حتى يتسنى له تحصيل الانسجام في النص الحديثي؛ لأنه لا محيص للمتفهم - كما يقول الشاطبي -"عن رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره، فإن فَرّقَ النظرَ في أجزائه فلا يَتوصَّلُ إلى مراده"[2].

هـ- الدلالة النحوية التركيبية: وتفصيلها أن النحو، وإن كان نظرًا في المواقع الإعرابية وما يتطلبه كل موقع من العلامة الإعرابية، فإن لكل تركيب باعتباره مسوقًا للإفادة سياقه اللساني الذي يحمل دلالات إجمالية هي من مطالب الأصوليين على الخصوص، وتسمى عندنا الدلالة النحوية، من ذلك قاعدة النكرة في سياق النفي تفيد العموم، قال ابن الجوزي - بعد أن أورد حديث عائشة- "قالت قال رسول الله ﷺ: كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فهي خداج"[3]، قال ابن الجوزي مستدلاً: "قوله: (لا صلاة) نفي في سياق نكرة فهو يعم"[4]، أي يفيد العموم[5].

قال أحدهم ناظمًا:

(1) فتح الباري (1/ 25)
(2) الموافقات (3/ 413)
(3) التحقيق في أحاديث الخلاف (1/ 362)، والحديث في مسلم بلفظ مقارب (حديث395).
(4) التحقيق في أحاديث الخلاف (1/ 362)
(5) براجع: البحر المحيط (1/ 158) البرهان في أصول الفقه (1/ 232)

و- سياق القصة: وكما يكون السياق مقاليًا يكون مقاميًا Context of Situation، وعادة ما يؤشر عليه المتقدمون بربطه بالقصة والرواية، فيقولون "سياق القصة"[1] و"سياق الرواية"[2]، من ذلك ما جاء عند ابن حجر في شرح حديث الأعرابي الذي جاء يسأل النبي ﷺ (متى الساعة؟)، والنبي يحدث أصحابه فمضى رسول الله ﷺ يحدث، فقال بعض القوم:سمع ما قال فكره ما قال، وقال بعضهم: بل لم يسمع، حتى إذا قضى حديثه قال: (أين أراه السائل عن الساعة؟)[3] إلخ..من (باب من سئل علما وهو مشتغل في حديثه فأتم حديثه ثم أجاب السائل)، فقد بوب ابن حبان عليه (إباحة إعفاء المسؤول عن الإجابة على الفور)[4]، وعقب ابن حجر مستدلاً بسياق القصة فقال: "ولكن سياق القصة يدل على أن ذلك ليس على الإطلاق وفيه إشارة إلى أن العلم سؤال وجواب"[5].

(1) يراجع: فتح الباري (1/ 445- 451 و 2/ 354- 4/ 444. و6/ 232- 596 و7/ 120- 283-306-346-338-228 و8/ 338إلخ..) وعون المعبود (2/ 207)-وتحفة الأحوذي (6/ 192)
(2) يراجع: فتح الباري (1/ 255-454 و10/ 468و11/ 591) وتحفة الأحوذي (4/ 351) والإصابة (2/ 197)
(3) صحيح البخاري (حديث 59)
(4) صحيح ابن حبان (1/ 307)، ورقم الحديث (104).
(5) فتح الباري (1/ 142)

وإذا كان لسياق القصة دور إثباتي في معرض الاستدلال على الحكم الشرعي، فقد يكون لها دور سلبي مانع مثلما ورد بخصوص الحديث الصحيح: (إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله)[1] الخاص بالقرآن الكريم، والحديث الخاص برقية الفاتحة لمن لدغته عقرب، وقد استدل به الجمهور في جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن عدا الأحناف، فمنعوه في التعليم وأجازوه في الرقى، قالوا لأن تعليم القرآن عبادة ولا أجر لها إلا من عند الله، ورد المباركفوري هذا التمييز استنادًا إلى أن سياق القصة يأبى ذلك[2].

2- سياق القصة في المنظور التداولي:

ويندرج سياق القصة أو الرواية في منظور التداوليات اللسانية ضمن إجراءات التسييق العامة Contextualisation، وهي عملية مشتقة من السياق، وتعني: ربط الكلام (الملفوظات) بسياقاتها النصية واللسانية السابقة واللاحقة، وربطها أيضا بملابساتها الاجتماعية الداعية لإجراء الكلام واستخدامه على وجه دون آخر؛ لأن اللغة ليست حسابًا منطقيًا دقيقًا، لكل كلمة معنى محدد، ولكل جملة معنى محدد، بحيث يمكنك الانتقال من جملة إلى ما يلزم عنها من جمل حسب قواعد الاستدلال المنطقي، لكن الكلمة الواحدة تتعدد معانيها بتعدد استخدامنا لها في الحياة اليومية، وتتعدد معاني الجملة الواحدة حسب السياق الذي تذكر فيه[3].

(1) صحيح البخاري (حديث 5405) صحيح ابن حبان (حديث 5146)
(2) تحفة الأحوذي (6/ 192)
(3) في فلسفة اللغة: زيدان محمود فهمي(56-57)

أورد البخاري حديثًا جاء فيه أن: "عمرو بن الشريد قال وقفت على سعد بن أبي وقاص فجاء المسور بن مخرمة فوضع يده على إحدى منكبي، إذ جاء أبو رافع مولى النبي ﷺ، قال: يا سعد ابتع مني بيتي في دارك، فقال سعد: والله ما أبتاعهما فقال المسور: والله لتبتاعنهما، فقال سعد: والله لا أزيدك على أربعة آلاف منجمة أو مقطعة. قال أبو رافع: لقد أعطيت بها خمسمائة دينار، ولولا أني سمعت النبي ﷺ يقول: الجار أحق بسقبه ما أعطيتكها بأربعة آلاف وأنا أعطى بها خمسمائة دينار فأعطاها إياها"[1] قال البيهقي في فقه هذا الحديث مستندًا إلى سياق القصة المجمل بما فيه من تفاصيل الحوار الذي دار بين سعد والمسور رضي الله عنهما: "وفي سياق هذه القصة دلالة على أن الخبر ورد في الشفعة، وأنه إنما أراد به أنه أحق بأن يعرض عليه من غيره"[2].

فجملة: (الجار أحق بسقبه)[3] لا تفيد لوحدها ما تفيده القصة مروية بملابساتها وتفاعل المتدخلين فيها، ولهذا يصرح فيرث Firth بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة، وهو يرى أن الوقت قد حان للتخلي عن البحث في المعنى بوصفه عمليات ذهنية كامنة، والنظر إليه على أنه "مركب من العلاقات السياقية، وعليه تكون دراسة المعاني تتطلب على الدوام تحليلاً للسياقات والمواقف التي ترد فيها حتى ما كان منها غير لغوي"[4].

(1) صحيح البخاري (حديث 2258) وسنن البيهقي (6/ 105) باب الشفعة بالجوار.
(2) سنن البيهقي (6/ 105
(3) السقب في اللغة: القُرب وهو بالسين والصاد معا، لسان العرب مادة (سقب) (1/ 469)
(4) تحليل الخطاب (46).

وقد اقتبست التداوليات مفهوم "التسييق" من اللسانيات الاجتماعية sociolinguistique وعملت على استثماره وتوظيفه شأنه شأن السياق.

ولعل تحصيل مفهوم التسيق عمليًا يساعد على تبين ما نحن مقدمون عليه من بحث التمام السياقي وتجلياته ووظائفه، خصوصًا في عمليات الفهم والتأويل.

3- مفهوم التمام السياقي:

يتحدد مفهوم التمام السياقي بعد أن نحدد عناصر السياق المكونة له.

أ- عناصر السياق:

ذكر الدكتور طه عبد الرحمن أن للسياق[1] عناصر ثلاثة هي:

أولا: العنصر الذاتي: ويشمل معتقدات المتكلم ومقاصده واهتماماته ورغباته.

ثانيا: العنصر الموضوعي: ويشمل الوقائع الخارجية (الظروف الزمانية والمكانية).

ثالثا: العنصر الذواتي: ويشمل المعرفة المشتركة Mutual knowledge بين المتخاطبين، أو ما يسمى بالأرضية المشتركة Common Ground، وهي معرفة معقدة التركيب[2].

(1) هذا التحديد ينطبق على ما يعرف في التداوليات بالسياق العام Contexte Global، والذي يختزل: إلى عالم الأشياء، وعالم الذوات، وعالم العلاقات الاجتماعية، يراجع: المقصر في الخطاب اللغوي العربي، أزايط بنعيسى (195-196)

(2) من مداخلة: ندوة الدلاليات والتداوليات، حدود التداخل (302)

والحق أن مصنفات علوم الحديث قد أولت العناصر الثلاثة ما تستحق من العناية والاهتمام كما سنرى، وهي آية على أن علوم الحديث علوم دراية بامتياز[1] وليست علوم رواية فحسب.

ب- التمام السياقي:

يستعمل التداوليون مفهوم التمام السياقي باعتباره محددًا رئيسًا لعملية التأويل، ويقصدون به أن المرويات تحمل في طيها معلومات تظل تنقصها مكملاتها مما يحمله السياق من قرائن تفيد في جلاء المعنى وصفاء الصورة الدلالية، كما أن الجمل أو الملفوظات بلغة التداوليين تحتاج إلى التمام السياقي Contextual Completness اي أن تكون الجملة أو الملفوظ غير كاملة في حد ذاتها، لكنها كاملة إذا أخذ سياقها بعين الاعتبار، والتمام السياقي عندهم في مقابل التمام النحوي Grammatical Completness. وكأن التمام السياقي درجة أو حالة من حالات الخطاب أعلى من التمام النحوي، إذ يمكن أن تكون الجمل التامة نحويًا غير دالة من حيث طلب النحو للتركيب المستوفي شروط العاملية والمعمولية من غير نظر في استيفاء الدلالة أو انعقاد المعنى.

ولقد يعجب المتتبع لكلامنا حين يسمع أن ما نُظِّرَ له رواد الدراسات التداولية وتحليل الخطاب لم يكن لتخلو من آثاره مصنفات المحدثين، كيف لا وهم اجتهدوا - رحمهم الله - في تقليب المرويات والنصوص ومقابلة بعضها ببعض والتحقق من نسبتها وما عرض لها بنيويًا في مسيرتها مذ سمعت من لدن رسول الله ﷺ.

(1) ويطلق على شق الدراية علم اصول الحديث، يراجع: المختصر في علم رجال الأثر، عبد الوهاب عبد اللطيف (8)

ذكر ابن حجر في معرض شرحه لحديث النبي ﷺ الذي رواه أبو سعيد الخدري يُدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار، ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، فيخرجون منها قد اسودت فيلقون في نهر الحياء- أو الحياة، شك مالك- فينبتون كما تنبت الحبة في جانب السيل، ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية؟[1]

قال وهيب: حدثنا عمرو'الحياة'، وقال: 'خردل من خير'[2]

وقد ساق المؤلف حديث وهيب هذا في كتاب الرقاق عن موسى بن إسماعيل عن وهيب، وسياقه أتم من سياق مالك، لكنه قال من خردل من إيمان كرواية مالك.

فالمتقدمون نتيجة منهج المقابلة والمقارنة والتحقيق، جعلوا هذا المنهج أحد أركان تقويمهم للأحاديث فتكلموا عن السياق التام والأتم من غيره في معرض المقايسة، فالسياق الأتم ما جاء مكتملا متضمنا سائر القرائن التي يحوج إليها التأويل وقد لا تكون واردة في بعض الروايات[3]. ولهذا يجد القارئ لشروحهم ومقابلاتهم تعبيرات تفيد نفس الغرض من قبيل: 'وروى فلان أتم من هذا'[4] 'وقد تقدم أتم من هذا'[5] 'وذكر الحديث أتم منه'[6]، 'وسياق فلان أتم'[7]. والمقصود بالتمام هنا أحد وجوه التمام السياقي.

(1) صحيح البخاري (حديث 22).

(2) فتح الباري (1/ 102-103)

(3) من عباراتهم ما ذكره ابن حجر: إن القصة واحدة فلعل بعض الرواة ذكر ما لم يذكره الآخر كما في نظائره' فتح الباري (2/ 468)

(4) مسند أبي عوانة (1/ 47) ومجمع الزوائد(10/ 319) والزهد لابن المبارك (1/ 253)

(5) مجمع الزوائد (5/ 73)

(6) مسند أبي عوانة (2/ 127)

(7) تلخيص الحبير: ابن حجر (4/ 101)

ولنضرب مثلا للتمام السياقي حتى يحصل مزيد من الفهم والإفهام، ففي: (باب إذا قال: من ذا؟ فقال: أنا)، يروي البخاري حديثا لرسول الله ﷺ، جاء فيه أن شعبة عن محمد بن المنكدر قال: سمعت جابراﷺ يقول: ثم أتيت النبي ﷺ في دين كان على أبي فدققت الباب، فقال: من ذا فقلت: أنا، فقال: أنا أنا، كأنه كرهها[1].

فإذا أخذنا كل جزء من هذا الحوار الذي نقله لنا أهل الحديث، وكل واحد كلام براسه مستقل نحويًا يمكن أن يقدم له تأويل نحوي، لا يفهم منه إن عزل عن سياقه القصصي، والذي يتضمن المتحاورين وطبيعة العلاقة بينهما وموضوع الحوار وغيرها من المعطيات والقرائن السياقية، المعنى الذي يستفاد من رده إلى ما يتقدمه وما يتأخر عنه.

فأطراف الحوار: النبي ﷺ، وجابر

العلاقة بينهما: صحبة وولاء

والموضوع أو (محور الحديث) كما يسميه هايمز: زيارة من أجل إيجاد حل للدَين

الوضع الجسمي: جابر خلف الباب يطرق، والرسول بالداخل.

القناة: الكلام اللفظي

الشفرة: الضمير الإيجازي عقب سؤال استفهام تصوري

صيغة الرسالة: سؤال/ جواب[2]

(1) صحيح البخاري (حديث 5896)

(2) يعتبر ورتن أن استعمال صيغة لغوية يحدد مجموعة من المعاني، وبإمكان المقام أن يساعد على تحديد عدد من المعاني، فعندما تستعمل صيغة في سياق ما فإنها تستبعد كل المعاني الممكنة لذلك السياق والتي لم تشر إليها تلك الصيغة: والسياق بدوره يستبعد كل المعاني الممكنة لتلك الصيغة التي لا يحتملها السياق. يراجع:
Wootton,A. Dilemmas of Discourse, London:Allen and Uniwin.1975,p44.

إن هذه الخصائص السياقية وغيرها مما لم نذكره لتساعدنا على إدراك الفعل التواصلي، وبالتالي قضية التمام السياقي فيما جرى بين النبي ﷺ وجابر ﵁، فبالاطلاع على حقيقة المتحاورين وما يربطهما، أي المسافة الاجتماعية التي يفترض أنها تفصلهما (قريبة أم بعيدة) (حميمية أم عادية أم باردة)، وكذلك الوضع الجسمي للأطراف المشاركة من حيث هيئة الجسم وطبيعة الحركة وتقاسيم الوجه في بعض الأحيان التي ترفع دقة التوقعات التأويلية، وبمعرفة القناة أو كيفية الربط بين الأطراف المشاركة في الحدث الكلامي- لفظا أم كتابة أم إشارة...؟، وبمعرفة الشفرة المستعملة في اللغة أو اللهجة أو الأسلوب المستعمل، وبمعرفة صيغة الرسالة (ما هي الصيغة المقصودة؟)هل هي حديث عابر غير رسمي أم مناظرة أم خطبة أم حكاية أم قصيدة إلخ.. كل هذا وغيره من الخصائص تسعفنا في فهم الحدث التواصلي وإدراكه، كما تساعدنا على فهم إنتاج شراح الحديث، حيث استعمل بعضهم بعض هذه الخصائص وبنى عليها استدلاله في حين أسقط غيرهم بعضها فتوجه تأويله بعيدًا في تقديم افتراضات لا يقبلها السياق.

إن ما فهمه ناقل الحديث من تكرار ضمير المتكلم (أنا أنا) ذي الطبيعة الإحالية[1]، بأن رسول الله غير راض أو أنه منزعج من جواب الطارق جابر ﵁ رشحه في البرنامج التأويلي ما نسميه بالتمام السياقي المتضمن في الحوار وفي القرائن الحالية التي تصاحب عادة الكلام من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى

(1) عن مفهوم الإحالة تداوليا يراجع تحليل الخطاب (36)

التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر، حتى توجب علمًا ضروريًا بفهم المراد، أو توجب ظنًا. وكل ما ليس له عبارة موصوفة في اللغة فتتعين فيه القرائن"[1].

وقد نقل ابن حجر عددًا من الأقوال في تفسير موقف رسول الله ﷺ منها ما قاله المهلب: إنما كره قول (أنا) لأنه ليس فيه بيان إلا إن كان المستأذن ممن يعرف المستأذن عليه صوته، ولا يلتبس بغيره، والغالب الالتباس.

وقيل: إنما كره ذلك؛ لأن جابرًا لم يستأذن بلفظ السلام، وفيه نظر؛ لأنه ليس في سياق حديث جابر أنه طلب الدخول وإنما جاء في حاجته، فدق الباب ليعلم النبي ﷺ بمجيئه، فلذلك خرج له.

وقال الداودي: إنما كرهه ؛ لأنه أجابه بغير ما ساله عنه، لأنه لما ضرب الباب عرف أن ثم ضاربًا، فلما قال: أنا كأنه أعلمه أن ثم ضاربًا فلم يزده على ما عرف من ضرب الباب، قال: وكان هذا قبل نزول آية الاستئذان.

قلت: (والكلام لابن حجر) وفيه نظر؛ لأنه لا تنافي بين القصة وبين ما دلت عليه الآية ولعله رأى أن الاستئذان ينوب عن ضرب الباب، وفيه نظر لأن الداخل قد يكون لا يسمع الصوت بمجرده فيحتاج إلى ضرب الباب الدق فيقرب أو يخرج فيستأذن عليه حينئذ، وكلامه الأول سبقه إليه الخطابي، فقال: قوله (أنا) لا يتضمن الجواب ولا يفيد العلم بما استعلمه؛ وكان حق الجواب أن يقول (أنا جابر) ليقع تعريف الاسم الذي وقعت المسألة عنه[2].

(1) المستصفى (185)

(2) فتح الباري (11/ 35)

والتأويل بكراهية النبي ﷺ لجواب جابر تعكسها الوظيفة الانفعالية للغة Fonction émotive، وهي وظيفة تتمحور حول المرسل الذي يقصد التعبير عن موقفه من الموضوع الذي يتحدث فيه، إنه يعطينا انطباعا عن انفعال ما، وهذه المسحة الانفعالية Couche émotive يمكن أن تمثلها تلك الظاهرة الصوتية المرافقة ضمن السياق العام لما هو لساني: التعجب أو الإنكار أو السخرية، تسريع وتيرة الكلام، تنغيم، إلخ..

ولا ينبغي أن يفهم من خلال هذا التنوع في التأويل أن شراح الحديث اختلفوا في مدلول جواب النبي ﷺ بحيث يفيد(الإنكار)، فكلهم فهموا أنه ﷺ قد كره ذلك وأنكره، وإنما اختلافهم في السبب الموجب للكراهية. ولهذا فالتأويل منحصر بسبب التمام السياقي.

حاصل الأمر – وكما يرى هايمس Hymes – فإن السياق يضطلع بدور مزدوج، إذ يحصر مجال التأويلات الممكنة..ويدعم التأويل المقصود[1]. فالكلمة كما يقول ستفان أولمان ليست إلا وحدة تدخل في تشكيل المعنى، بينما يتحدد المعنى بالسياق، ووجودها لا يتحدد إلا في السياق، فهي ليست شيئا في ذاتها[2].

إن جواب النبي ﷺ لجابر(أنا أنا) لو أنه اقتطع من سياقه المذكور لاختلط والتبس بسياقات متعددة تمنع فهم وتوقع[3] موقفه ﷺ المنكر

(1) Brown.G and Yule.G. Discourse Analysis;p37.

(2) Stephan. U. Semantics ; Introduction to the Science of meaning ; p48.

(3) يقول فيلمور:كلما لفتت انتباهي جملة مستعملة في سياق ما، أجد نفسي أتساءل مباشرة عما إذا كان وقعها سيكون مختلفًا لو حصل تغيير طفيف في السياق. يراجع:

Fillmore,C.J. Topics in Lexical Semantics. In (ed) R.W.Cole Current Issues in Linguistic Theory Bloomington: Indiana University Press.1977.p .199

لجواب جابر ﷺ، فـ(أنا أنا) يقولها أيضا من شأنه أن يحظى مثلا بشيء دون غيره، كما يقولها من يريد أن يعرف نفسه في جماعة بصوت عال، كما ترد على لسان من ينادى عليه بالاستعلام عن شخصه، (أين هو زيد مثلا؟) فيقول جوابا: (أنا أنا) إلخ..

وإنما كان جواب جابر ﷺ بضمير المتكلم (أنا) مستكرها عند النبي ﷺ من جهتين:

الأولى: تواصلية إذ الجواب بـ (أنا) في سياق التعريف جواب بالمضمر، وإنما يضمر – كما قال سيبويه – :إذا علم (أي المتكلم)انك قد عرفت من يعني[1].

الثانية: أخلاقية، إذ الاستئذان في السنة – كما في إستراتيجيات التخاطب – يقتضي التعريف بالنفس.

فهناك عاملان يؤثران على المرسل (المتكلم) في اختياره إستراتيجية خطابه، من حيث اعتبار علاقته مع غيره، وهذان العاملان هما:

- العلاقة بينه وبين المرسل إليه (المخاطب) التي قد تتدرج من الحميمية إلى الانعدام التام، ويسمى المرسل، في هذه الحالة، إلى تعويضها من خلال إيجادها بالخطاب.
- السلطة: فقد يمتلكها أحد طرفي التخاطب، عندما يعلو الآخر درجة أو درجات. وقد لا يمتلكها أي منهما عندما تتساوى درجتهما، أو عندما لا يربطهما أي علاقة.

(1) الكتاب: سيبويه (2/ 80-81) وقال أيضا في نفس المعنى في (هذا باب مجرى نعت المعرفة عليها) وإنما صار الإضمار معرفة، لأنك إنما تضمر اسما بعدما تعلم أن من يحدث قد عرف من تعني، وانك تريد شيئا يعلمه(2/ 6)

وينبني تحديد إستراتيجية الخطاب اجتماعيًا على هذين العاملين بشكل عام، وهو مرد تصنيف ليتش للعلاقات بين الناس إلى صنفين: الصنف العمودي ومحوره السلطة؛ والصنف الأفقي الذي يتحدد على أساسه ما يسميه براون وجيلمان معيار التضامنية كبعد اجتماعي[1].

إن سيدنا جابر ﷺ اعتقد من خلال جوابه الضميري (أنا)، وفي وضعيته النفسية الحرجة، كما يحكيها الحديث (نقل الدين على والده)، أن الضمير (أنا) موف بالغرض التعريفي، والنبي ﷺ بدون شك يعرفه حق المعرفة، ولكن المصطفى ﷺ يريد أن يعلمه أحد قواعد التواصل الفعال، والتي تقتضي التعريف الوافي بالاسم كاملا نحو مزيد من إقرار لمبدأ التعاون في التخاطب[2].

كما أخفقت استراتيجية جابر ﷺ الخطابية من خلال إغفاله لمبدأ سياقي فرعي عن مبدأ التعاون، هو مبدأ الكم الذي يقتضي:أن تكون مساهمتك في الحوار تحتوي على المعلومات المطلوبة منك فقط، وألا تزيد عليها؛ لأن من شأن كل زيادة أن يكون لها معنى في البرنامج التأويلي، وقد تكون مضللة[3].

(1) Geoffry Leech. Principles of Pragmatics, Longman Group Limited, London;1996,p126.

(2) بلور بول جرايس مبدأ تخاطبيًا سماه مبدأ التعاونCoopérative Principale وكان ذلك من خلال بحثه الموسوم بـ(المنطق والحوار)، ويقصد به ذلك المبدأ الذي يرتكز عليه المرسل للتعبير عن قصده، مع ضمانه لقدرة المرسل إليه على تأويله وفهمه، وصاغه على النحو التالي: ليكن إسهامك في الحوار بالقدر الذي يتطلبه سياق الحوار، وبما يتوافق مع الغرض المتعارف عليه، أو الاتجاه الذي يجري فيه ذلك الحوار.يراجع:
Paul Grice: Studies in The Way of Words, Harvard University Press, USA ? 1989. P26.

(3) Paul Grice. Logique et conversation. P67.

ولئن كان التمام السياقي نافعًا في ترجيح مدلول (الإنكار) على غيره من المداليل الممكنة في سياقات أخرى، فإن من المشكلات التي يطرحها تحليل الخطاب هو تمثيل الخطاب للملامح التقطيعية للكلمات المنطوقة، وهو مشكلة غير ذات أهمية بالمقارنة مع تلك التي يطرحها تمثيل الملامح التطريزية (كتفاصيل التنغيم والإيقاع). فليست لدينا مواضعات قياسية لتمثيل ملامح القول الإيمائية التي تدخل جملة ضمن ما يعرف بـ(نوعية الصوت)، ومع ذلك فالأثر الذي تتركه جملة، تقال بلطف ومودة، يختلف اختلافًا واضحًا عما لو قيلت بشدة وحدة[1].

وإذ تنوعت مذاهب المتقدمين في تحديد مفهوم 'السياق' غير أنها في تنوعها لم تختلف كثيرًا عن تنوع المقاربات اللسانية الحديثة.وهي كلها تؤكد أهميته، يقول ابن قيم الجوزية: 'السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته'[2].

والحقيقة أن اعتبار 'السياق' في علوم السنة كما هي مسألة رواية- على ما سيأتي معنا بيانه - تعتبر كذلك مسألة أصولية (أي دراية) لارتباطها بقضية التأويل ابتداء، ولهذا رأينا الأصوليين يصلون من خلال نظرهم في الوحي قرآنا وسنةً إلى بعض التعميمات المفيدة، منها ما ذكره الشاطبي حين قال: 'كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزءة، ..فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله'[3].

(1) تحليل الخطاب: براون ويول (12-13)

(2) بدائع الفوائد (4/ 9-10)

(3) الموافقات(3/ 153)

وإذا استبان هذا واتضح انطلقنا لمعالجة قضية من قضايا التمام السياقي ألا وهي المعرفة المشتركة بين المتخاطبين.

ج- المعرفة المشتركة وطي السياق:

قد يكون من أسباب طي السياق أو جزء منه ما يسمى بالمعرفة المشتركة بين المتخاطبين، وهي مسألة اعتنت بها الدراسات التداولية؛ لما لها من أهمية خصوصًا في عملية التأويل، وقد وجدنا عند المحدثين وشراح الحديث أخذًا بهذا المبدأ في تفسير عدد من القضايا المتعلقة بالتمام السياقي، من ذلك ما جاء في (باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ويؤمنوا بجميع ما جاء به النبي ﷺ وان من فعل ذلك عصم نفسه وماله إلا بحقها ووكلت سريرته إلى الله تعالى، وقتال من منع الزكاة أو غيرها من حقوق الإسلام واهتمام الإمام بشعائر الإسلام)، وفيه الحديث الذي يرويه أبو هريرة[1]، وفي الحديث حذف (طي) لجملة من القرائن السياقية، وذهب الخطابي (رحمه الله) إلى القول بأنه إنما عرضت الشبهة لمن تأوله على الوجه الذي حكيناه عنه لكثرة ما دخله من الحذف في رواية أبي هريرة؛ وذلك لأن القصد به لم يكن سياق الحديث على وجه وذكر القصة في كيفية الردة منهم، وإنما قصد به حكاية ما جرى بين أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) وما تنازعاه في استباحة قتالهم، ويشبه أن يكون أبو هريرة إنما لم يعن بذكر جميع القصة اعتمادًا على معرفة المخاطبين بها إذ كانوا قد

(1) صحيح مسلم (حديث 20)

علموا كيفية القصة، ويبين لك أن حديث أبي هريرة مختصر عبد الله بن عمر وأنسًا (رضي الله عنهم) روياه بزيادة لم يذكرها أبو هريرة[1].

إن الغالب على المتكلم من وجهة نظر تداولية ' يذكر في كلامه إلا ما كان يعلم أن المستمع يحتاج إلى معرفته ليتبين اة منه وهو عين صنيع أبي هريرة ﷺ، معتمدًا في ذلك على قدرةتمع على استحضار المحذوف إما لوضوحه أو لقربه أو لشهرته، فتكونابة المتكلم الكلام على حسب حال المخاطب/ المستمع من الإدر[2] ومعرفته بالمعهود، وعلى قدر مشاركته له في بعض الفوائد والمعلوم فيضمر ما علمه المخاطب، ويظهر ما جهله وغاب عنه، وفي المنظور .اولي على قدر ما يأتي المتكلم من الإضمار يأتي المستمع من الجهد فهم[3].

إن مظاهر التداخل والتفاعل بين المكونات اللة للخطاب ومكونات التخاطب كثيرة ومتعددة إلى حد تجعل المتك' يضطر إلى التعبير لسانيًا إلا عن العناصر التي لا يحتويها المقام[4]، فكاغنى المقام في التدليل عن تلك المعلومات (والمقام هنا مقام التحديثاس يعرفون القصة كاملة) وجد المتكلم نفسه في غنى عن التعبير عنهيًا[5]، وهذا ما يعين بلاغة الصمت والإضمار، يقول ابن الزبير الغطي:إن إيجاز الكلام يقتضي حذف ما يُفهمه السياق اختصارًا[6].

(1) شرح النووي على صحيح مسلم (1/ 200-205)

(2) عن رعاية علم المخاطب والتوجيه به، يراجع: صحيح ابن حبان (3 و4/ 446)

(3) التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن(112)

(4) Germai Origine et évolution de notion de situation linguist ; vol18 ; p125-126.

(5) طرق التضمين الدلالي والتداولي في اللغة العربية وآليات الاستدلالإحان إدريس (28)

(6) ملاك التأويل (1/ 181)

إن رواية الرواة لبعض أحاديث رسول الله ﷺ أخذت هذا المنحى من الاستناد على مبدأ التفاهم الذي غدا بمنزلة المعيار الضابط لطاقة الاختزال أو التصريح في الكلام، وهو معيار له التأثير نفسه في تحديد أبعاد الشمول والاستيعاب عند تقدير الظاهرة اللغوية كليًا، إذ إن للغة طاقة استيعابية تسمح بنشوء قانون للتناسب العكسي بين طاقة التصريح في الكلام وعلم السامع بمضمون الرسالة الدلالية، وبموجبه تكون الطاقة الاختزالية ممكنة بقدر ما يكون السامع مستطلعًا مضمونها الخبري، وبنفس الاستتباع المنطقي يتعذر التعويل على الطاقة الإيحائية في اللغة إن لم يتعين الحد الأدنى من القرائن المفضية إلى إدراك المختزل[1].

صحيح أن الصحابة (رضوان الله عليهم) نقلوا لنا أحاديث رسول الله ﷺ، واجتهدوا في ضبطها وروايتها لمن بعدهم من التابعين إلى يومنا هذا مع ما تتطلبه من الضبط والأمانة، فجازاهم الله عنا خير الجزاء، ولكن النظر في عدد كبير من أحاديثه ﷺ تجعلنا متأكدين من أنهم لم ينقلوا سائر أحواله وأخباره والقرائن الحافة بكلامه مما يعد من صميم السنة النبوية المشرفة[2]، وقد اعتمدوا (رضي الله عنهم) أجمعين على نقل ما رأوه مبدأ تداوليًا يسمى عندنا بمبدأ الجهد الأقل، ومقتضاه عند أهل الاختصاص من اللسانيين ميل المتكلم إلى الاقتصاد في الإفادة بأقل ما تتطلبه من عبارة أو إشارة، وهذا المبدأ كتب فيه كثيرون منهم زيف Zipf كتابه الشهير/السلوك الإنساني ومبدأ الجهد الأقل[3].

(1) التفكير اللساني في الحضارة العربية: عبد السلام المسدي (332)

(2) يقول الشاطبي رحمه الله:وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط/الموافقات(3/ 415)

(3) Zipf.g: Human Behavior and The Principle of Least Effort ; An Introduction to Human Ecology ; p6.

ولعله لو وصلتنا هذه الأحوال والقرائن السياقية لوصلنا علم غزير، فعدم تمام السياق يجعل الكلام مفتوحا على احتمالات تأويلية تكاد تكون غير منحصرة. لكن أمام هذا الغياب مجال مفيد في الوقت ذاته لتسريح العقل المسلم للاجتهاد وفق ضوابط الشريعة ومقاصدها وإن غابت القرائن وانحصرت النصوص.

د- حكاية الحال بين تطرق الاحتمال وترك الاستفصال:

اهتمت الممارسة التراثية في عنايتها بالتمام السياقي وبأجزائه خصوصًا في الصيغ التخاطبية الحوارية التي جرت بين النبي ﷺ وأصحابه بعدد من الملاحظات التي صارت فيما بعد قواعد سياقية -Context restricted Grammar في الفهم وأصولاً في التأويل، فمن تدقيقات شراح الحديث والأصوليين التي ينبغي أن تكتب بماء الذهب، قولهم في قاعدتين:

الأولى تؤكد خلوص التمام السياقي من شوائب الاحتمال وهي: "حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال"[1].

الثانية تؤكد أن المسكوت عن بعض أجزاء السياق (وهو ما يسمى بترك الاستفصال[2] أو السؤال عن التفاصيل يُفهم العموم) وهي: تُرك الاستفصال. في حكاية الحال، مع قيام الاحتمال، ينزل منزلة العموم في المقال[3].

(1) ترتيب الفروق واختصارها: البقوري (1/ 226) ويراجع:قاعدة ترك الاستفصال: دراسة أصولية تطبيقية، عبد الرحمن محمد عائض القرني، ضمن مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، مجلد17، ع 32. 2005.

(2) فتح الباري (2/ 468، 4/ 401)

(3) ترتيب الفروق واختصارها: البقوري (1/ 226)

وقد اجتهد صاحب الفروق الإمام القرافي في شرح القاعدتين من خلال نصوص السنة المشرفة، ونسب القاعدتين إلى الشافعي، واعتبر أنهما قاعدتان منفصلتان ومتباينتان، وليستا قاعدة واحدة، كما ذهب بعضهم، كما أنه لا تناقض بينهما[1].

والقاعدتان ترتقيان عندنا لتصيرا من القواعد السياقية الهامة في الاستدلال بمبدأ تداولي يدور سائر الكلام عليه في ما يسمى بالتمام السياقي وحاصله في مسألتين:

الأولى: الاحتمال: ويقصدون به الاحتمال المرجوح الذي لا يقدح في اللفظ، وإلا سقطت الأدلة بأجمعها، لاحتمال المجاز والاشتراك. ومنه قوله ﷺ: إن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا[2]، فالشاهدان يحتمل أن يكونا عربيين أو أعجميين أو شيخين، أو غير ذلك فلا يعتبر؛ لأن الاحتمال في محل الحكم لا في الدليل[3].

ومنه أيضا الحديث الذي رواه البخاري ومسلم والبيهقي وأحمد من أن رجلا أتى النبي ﷺ وهو محرم فوقع من ناقته فأقعصته فأمر به رسول الله ﷺ أن يغسل بماء وسدر وأن يكفن في ثوبين وأن لا تمسوه بطيب خارج رأسه أو وجهه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا[4].

ففي هذا الحديث يتطلب النظر السياقي المحيط بالحادثة التساؤل: هل النظر إلى صفته؟، فيكون كل محرم يتفق له الموت على حالة الإحرام كذلك، أو هذا متعلق بعين ذلك المحرم؟ يحتمل المعنيين.

(1) ترتيب الفروق واختصارها: البقوري (1/ 226)

(2) السنن الكبرى:النسائي، (حديث 2426)

(3) ترتيب الفروق واختصارها: البقوري (1/ 231)

(4) صحيح البخاري: (حديث 1208)بلفظ مقارب، وفي صحيح مسلم: (حديث 1206).

الثانية: الاستفصال، ويأتي في المحاورات النبوية عادة ولا يجري فيه طلب تفصيل فيحمل على عمومه. وهو عين التيسير في الشريعة الغراء. ومنه قوله (عليه الصلاة والسلام) لمن أسلم على عشرة نسوة: "أمسك أربعًا وفارق سائرهن"[1]. قال أبو حنيفة: إن عقد عليهن عقودًا مرتبةً لم يجز له أن يختار من المؤخرات لفساد العقد عليهن، والخيار في الفاسد لا يجوز. وإن كان عقد عليهن عقدًا واحدًا جاز له الخيار لعدم التفاوت بينهن[2]، وسوى مالك والشافعي، لأنه ﷺ أطلق في القضية ولم يستفصل، فكان ذلك كالتصريح بالعموم، ولو أراد أحد القسمين لاستفصل[3].

فأخذ الشافعي ومالك بمبدأ العموم لترك الاستفصال في ما جرى بين النبي ﷺ وأصحابه المعنيين بالحكم، وقد كانوا عددًا ممن أسلموا وتحتهم فوق الأربع. ومن هؤلاء غيلان بن سلمة الثقفي، كما رواه الترمذي وابن ماجة (رحمهما الله) عن عمر (رضي الله عنهما)[4]، ومثله حديث أبي داود ﷺ أن قيس بن حارث أسلم وعنده ثمان نسوة، فأمره النبي ﷺ أن يختار أربعا[5].

فالوقوف عند حد أربع نسوة حد، وعدم تجاوزه إلى أكثر أمر صريح واضح شرعًا من خلال هذه الأحاديث النبوية، والتي هي تفسير

(1) أخرجه الشافعي في الأم (5/ 53)كتاب النكاح، وأحمد في مسنده (حديث1128)، صحيح ابن حبان (حديث 4157) باب نكاح الكفار، موارد الظمآن (حديث 1278) باب فيمن أسلم وتحته أكثر من أربع نسوة (311)، مصنف عبد الرزاق (7/ 163)

(2) يراجع: المبسوط: السرخسي (5/ 54-55) التمهيد، لابن عبد البر (12/ 59)

(3) ترتيب الفروق واختصارها: البقوري (1/ 231)

(4) سنن الترمذي (حديث 1128) وسنن ابن ماجة (حديث 1953)

(5) سنن أبي داود (حديث 2241)

وبيان لقوله تعالى في محكم التنزيل: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع)[1]، اي أبيح لكم التزوج بما طاب لكم من النساء في حدود اثنتين إلى ثلاث إلى أربع. وترك الاستفصال في هذا المحل ترك لسياقات الحرج التي جاء الشرع الحنيف لدفعها ودرئها بما يجلب التيسير كمدخل لتحقيق الطاعة في شروطها الفضلى.

ومثله ما يدخل في مجال الاتساع والتسامح من الألبسة، حيث لبس النبي ﷺ أنواعا متعددة ولم ينص على وجوب واحدة منها، ليترك الباب لكل اختيار ما دام يناسب مقاصد الشريعة ولا يخرج عن ضوابطها العامة، فقد ورد عند البخاري من حديث مغيرة بن شعبة قال: كنت مع النبي ﷺ في سفر فقال: يا مغيرة خذ الإداوة، فأخذتها، فانطلق رسول الله ﷺ حتى توارى عني فقضى حاجته، وعليه جبة شامية، فذهب ليخرج يده من كمها فضاقت، فأخرج يده من أسفلها، فصببت عليه فتوضأ وضوءه للصلاة، ومسح على خفيه، ثم صلى[2].

وفي بعض طرق حديث المغيرة أن الجبة كانت صوفا وكانت من ثياب الروم، قال ابن حجر: "ووجه الدلالة منه أنه ﷺ لبسها ولم يستفصل[3].

ومن وجهة نظر تداولية ترك الاستفصال مقتضى سببي لتفسير الأخذ بالمعنى الراجح في العمومات على مساطر الأحكام الشرعية، وهذا المبدأ - وإن كان فيه تقليص من كمِّ السياق - بيد أنه لا يلغيه بل يحفظ منه ما يخدم الحكم المطلوب.

(1) النساء (3)

(2) البخاري: كتاب الصلاة، باب الصلاة في الجبة الشامية، (حديث 363)

(3) ابن حجر: فتح الباري، 23\2

هـ- التمام السياقي وأسباب الورود:

من آيات اهتمام المحدثين بالتمام السياقي للحديث النبوي الشريف اهتمامهم بأسباب الورود، وقد ألف فيه كثيرون منهم ابن حمزة الحسيني في كتابه «البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف» وهو من أهم الكتب التي صنفت في أسباب الورود بعد كتاب «اللمع في أسباب ورود الحديث» للسيوطي؛ ومعرفة أسباب الورود من شرائط سلامة التأويل، يقول الإمام الشاطبي (رحمه الله): "كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك، ومنه أنه نهى (عليه الصلاة والسلام) عن ادِّخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فلما كان بعد ذلك قيل: لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويجملون[1] منها الودك[2] ويتخذون منها الأسقية[3] فقال: (وَمَا ذَلِكَ) قالوا: نهيتَ عن لحوم الضحايا بعد ثلاثٍ فقال (عليه الصلاة والسلام): (إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ[4] الَّتِي دَفَّتْ[5] فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا)"[6].

(1) يجملون: يذيبون. لسان العرب مادة (جمل) (11/ 127)

(2) الودك: دسم اللحم.لسان العرب مادة (ودك) (10/ 509)

(3) الأسقية: جمع سقاء، وهو الوعاء الذي يوضع فيه الشراب.لسان العرب مادة (سقي) (14/ 393)

(4) الدافة: جماعة من الناس يقدمون على بلد من بلد آخر، والمقصود هنا: ضعفاء العرب وفقراؤهم. لسان العرب مادة (دفف) (9/ 105)

(5) دفّت: أقبلت، والدف: السير السريع المتقارب الخطى.لسان العرب مادة(دفف) (9/ 105)

(6) الموافقات (3/ 352)، والحديث في صحيح مسلم (3/ 1561)، وصحيح ابن حبان (13/ 250)، ومسند أبي عوانة (5/ 79)، وسنن البيهقي (5/ 240)، واختلاف الحديث (208)

فلو لم يحصل العلم بالسبب الذي من أجله كان ورود هذا الحديث(أي سياقه) قد يذهب المؤول إلى تأبيد التحريم في الأحوال كلها، بينما لو علم سبب الورود، لأدرك أن التحريم كان بسبب طروء الفقر، ثم لما انتهت الحال التي عليها الناس، عاد الحِلّ، وسُمح بالأكل والادخار كما جاء في رواية أخرى للحديث: (كُلُوا وَأَطْعِمُوا وَادَّخِرُوا فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ - أي العام الذي نهى فيه عن الادخار- كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا)[1].

وقد جاء الحديث- فيما رواه بعضهم - بناء على سؤال استفصالي، قال ابن المنير: كأنهم (أي الصحابة) فهموا أن النهي ذلك العام كان له سياقه الخاص أي نهي عن سبب خاص وهو الدافة، فإذا ورد العام على سبب خاص حاك في النفس من عمومه وخصوصه إشكال، فلما كان مظنة الاختصاص عاودوا السؤال، فبين لهم أنه خاص بذلك السبب (منحصر السياق= منحصر السبب)، ويشبه أن يستدل بهذا من يقول: إن العام يضعف عمومه بالسبب فلا يبقى على أصالته ولا ينتهي به إلى التخصيص، الا ترى أنهم لو اعتقدوا بقاء العموم على أصالته لما سألوا، ولو اعتقدوا الخصوص أيضا لما سألوا، فدل سؤالهم على أنه ذو شائين، وهذا اختيار الجويني[2]. فإذا عُرف السبب تعين المراد كما يقرر الإمام الشاطبي[3].

(1) صحيح البخاري (5/ 2115)، شرح الزرقاني (3/ 98)، نصب الراية (3/ 218)

(2) شرح الزرقاني (3/ 99)

(3) الموافقات (3/ 348)

إن هذا الفهم للمحل واستطاعته وظروفه، والذي يمنحه لنا فقه سبب النزول والورود، يدفعنا قبل تنزيل الأحكام على الواقع، إلى فهم ظروف الواقع وشروطه (التمام السياقي ومقتضياته الحكمية)، وهذا هو الاجتهاد المطلوب في مورد النص، ومعرفة مدى استطاعته وحدود تكليفه[1].

ولعل الاطلاع على أسباب ورود النص الحديثي يزيد من تأكيد هذا المعنى من حيث إن عددًا مما وصلنا من هذه الأسباب ليست محل إجماع، بمعنى أننا في بعض الأحيان إزاء سياقات مختلفة لنص واحد. ومعلوم أن هذا الاختلاف كان أحد أسباب حصول الخلاف والجدل الفقهي بين المذاهب، ومن صور ذلك على سبيل الإيجاز والاختصار[2]:

أ- نقل زيادة اللفظ:بأن يستدل أحدهم بحديث وارد على سبب، على صحة دعواه، فيعترض عليه الآخر برواية أخرى فيها زيادة بيان للسبب ومعارضة للرواية التي استدل بها المدعي.

ب- الزيادة على السبب وادعاء تخصيص الحكم بالزيادة: بأن يستدل أحدهم لرأيه في مسألة ما بواقعة حكم فيها رسول الله ﷺ استدلال عموم، فيعترض عليه الآخر بتخصيص الاستدلال بسبب معين في تلك الواقعة، وذلك بإيراد رواية غير رواية الأول المستدل فيها زيادة توضيح لذلك السبب.

(1) أسباب ورود الحديث: تحليل وتأسيس، محمد رافت سعيد، من مقدمة عمر عبيد حسنة (22)

(2) يراجع في تفصيل هذه المسائل: المنهاج في ترتيب الحجاج، الباجي، باب الاعتراض على الاستدلال بالسنة الواردة على سبب (198-201)

ت- العدول عن السبب المنقول إلى سبب غير منقول بدليل: بأن يستدل احدهم بحكم النبي ﷺ في واقعة بسبب ما، فيعترض عليه الآخر بأن الحكم في الواقعة لا يتعلق بذلك السبب الذي ذكره الأول، وإنما له سبب آخر، ويمنع تعلقها بالسبب المدعى بدليل.

ث- أن يكون للسبب المنقول تأثير في الحكم يدعي فيه زيادة منقولة: بأن يستدل المدعي بحكم النبي ﷺ في واقعة ما مبينًا تخصيصها بذلك الحكم، فيعترض عليه السائل بنقل زيادة في الحكم هي سبب ذلك التخصيص، وقد أغفلها المستدل.

والذي يجمل ذكره أن أسباب الورود -كما هي أسباب النزول- تطرح أكثر من إشكال كما بينا في عمل سابق[1]، إذ لا ينبغي النظر إليها ببساطة مخلة تحمل على الاعتقاد بأن الإشكالات التأويلية للنص الحديثي تنحل بمجرد الإحاطة بها، وذلك لأنها تطرح إشكالين شديدي التعقيد:

أولهما: من طبيعة كيفية: إذ إن أسباب الورود كانت – وما تزال- موضوع اختلاف وتباين في الروايات، لها عند كل فريق ما يكفي لتوجيه كل رواية و تعضيدها، والأصل في هذا الإشكال قد ينحل نسبيًا إذا ربطنا عملية التحديث بموافقات أحوال الصحابة على تباين بينهم في الفضاءات المكانية والحالية التي ساوقت الحديث.

ثانيهما: من طبيعة كمية: حيث إن أسباب الورود على ما بينها من اختلاف لا تشكل سوى نسبة ضئيلة من النقول/ السياقات التي

(1) السياق في تداوليات ابي إسحاق الشاطبي، ورقة قدمناها في المؤتمر الدولي: (السياق في المجالات التشريعية. المفهوم والدور) الذي نظمته الرابطة المحمدية للعلماء، ونشرت في مجلة الرابطة، ع25، 2007. ص105-112.

حفظت من العلم ولم تضع، ودليل ذلك ما بين أيدينا من كتب هذا الصنف من العلم فهي محدودة عددًا وعدة.

إن هناك جدلاً أفرزه النظر في تجليات التمام السياقي ومراتبه بين النص الحديثي وأسباب وروده (التي هي جزء من التاريخ) في مستوى المدونة التفسيرية للسنة وفي مستوى النص الحديثي نفسه، حين يجري الحديث عن التفسير ينصرف الذهن إلى الإطلاق، وكأن فهم النص في دلالاته أمر هين، وكأن الرجوع إلى الأصل الحديثي في مقاصده وتمامه السياقي يمكن أن يتاح بصفة نهائية لبعض علماء الأمة.

في هذا السياق لابد من التذكير بأن النص الحديثي ليس مجرد وثيقة توجيهية نظرية عامة بل هو وحي إلهي، مبين للقرآن ومفصل على لسان نبيه، امتزجت توجيهاته بتاريخ محدد وتلبست مقاصده في واقع سياقي مما اقتضى حلولا وإجابات مناسبة. هذا الجدل نفسه يحتاجه مفسر الحديث اليوم إن هو أراد أن يكون مجددا ليحدد به عنصر الفاعلية في المدونة التفسيرية. إن استبعادا كاملا أو شبه كامل للسياق كما يجري اليوم من لدن بعض الذين يتصدرون لمعالجة قضايا الأمة الحيوية، فينتجون فكرا كارثيا بفهوم كليلة لنصوص السنة يأخذونها مجردة من ملابساتها، مثل هذا الاستبعاد حل سهل لكنه عقيم.

إن الغفلة عن إدراك أبعاد سبب النزول والورود، أصاب عملية الاجتهاد والتجديد، أو فقه التنزيل في مقاتل، وجعل الكثير من الاجتهادات، هي أقرب للتجريدات النظرية، منها إلى البصارة والفقه العملي الميداني كما يقرر عمر عبيد حسنة، وجعلنا ننزل النص، أو الحكم الشرعي على غير ما هو له أي على غير محله، والإدراك السياقي أو

الحساسية السياقية هي الكفيلة وحدها بأن تنتشلنا من وهدة الوهم بأن كل حكم يصلح لكل الأحوال، فننزله بإطلاق دون مراعاة الشروط والظروف وملابسات الحال[1].

وإذ انتهينا إلى هذا المحل من الحديث عن بعض أوجه التمام السياقي دراية، ننتقل لبيان بعضه الآخر رواية، وقد رأينا الحديث فيه عن صنفين من الأحاديث: المدرج والمسلسل للبيان الذي تسمح به متطلبات الورقة.

4- التمام السياقي رواية:

أ- المدرج وتداخل السياقين:

يقول زين الدين العراقي في ألفيته:

المدرج الملحق آخر الخبر	من قول راو ما بلا فصل ظهر
نحو إذا قلت التشهد وصل	ذاك زهير وابن ثوبان فصل
قلت ومنه مدرج قبل قلب	كأسبغوا الوضوء ويل للعقب

من مصطلحات المحدثين نوع أطلقوا عليه "المدرج" وهو الحديث الذي اطلع في متنه أو إسناده على زيادة ليست منه، ومورد تسميته لغوي من: أدرجت الشيء في الشيء إذا أدخلته فيه وضمنته إياه[2].

(1) أسباب ورود الحديث، (من المقدمة) 23.

(2) المنهل الروي: ابن جماعة (53)، وتدريب الراوي: السيوطي (1/ 268)، ومعرفة علوم الحديث: الحاكم (39)، والكفاية في علم الرواية: الخطيب (214)، وصيانة صحيح مسلم: الشهرزوري (228)

وهو أقسام أحدها مدرج في حديث النبي ﷺ بأن يذكر الراوي عقيبه كلامًا لنفسه أو لغيره فيرويه من بعده متصلاً بالحديث بلا فصل فيتوهم أنه من تتمة الحديث المرفوع.

ويدرك ذلك إما:

- بوروده منفصلا في رواية أخرى.
- بالتنصيص على ذلك من الراوي أو بعض الأئمة المطلعين.
- باستحالة كونه ﷺ يقول ذلك.

مثال ذلك: ما رواه أبو داود ثنا عبيد الله بن محمد النفيلي ثنا زهير ثنا الحسن بن الحر عن القاسم بن مخيمرة قال أخذ علقمة بيدي فحدثني أن عبد الله بن مسعود أخذ بيده وأن رسول الله ﷺ أخذ بيد عبد الله بن مسعود فعلمنا التشهد في الصلاة الحديث، وفيه: (إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلاتك إن شئت أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد)[1].

فقوله: (إذا قلت..) إلى آخره وصله زهير بن معاوية بالحديث المرفوع في رواية أبي داود هذه.

وفيما رواه عنه أكثر الرواة قال الحاكم، وذلك مدرج في الحديث من كلام ابن مسعود، وكذا قال البيهقي والخطيب، وقال المصنف في الخلاصة: اتفق الحفاظ على أنها مدرجة، وقد رواه شبابة بن سوار عن

(1) صحيح ابن حبان:حديث رقم (4006) 5/ 292، وسنن الدارمي: حديث رقم (1341) 1/ 355، ومجمع الزوائد: 2/ 142، وسنن البيهقي: 2/ 174، ومعرفة علوم الحديث (40)

زهير فصله فقال عبد الله (إذا قلت ذلك..) إلى آخره رواه الدارقطني. وقال شبابة ثقة.

فنحن في الحديث المدرج أمام أحد تجليات ومراتب التمام السياقي، وذلك أن الإدراج في حقيقته تداخل لسياقين متباينين ولنصين مختلفين، وقد تم صهرهما ودمجهما لدواع في الغالب تعليمية تفسيرية ديداكتيكية، ولذلك كان عدد من المحدثين - منهم الزهري - لا يرون فيه بأسًا إذا كان لتفسير الغريب ونحوه[1]. وأجمعوا على رفضه وإنكاره إذا كان فيه قصد ادعاء أن الكلام منسوب لرسول الله ﷺ[2]، أو بمعنى آخر إذا كان فيه قصد إسقاط التناص Intertextuality[3] بتقديم النصين نصًا واحدًا منسجمًا[4].

إن الحديث المدرج أحد شهادات صدق وتدقيق المحدثين الذين يجتهدون في التنبيه على كل زيادة في الأحاديث التي ينقلونها مهما كانت هينة ويسيرة حرصا منهم على أن لا يختلط شيء من كلام الناس بالوحي.

---

(1) تدريب الراوي(98)

(2) قال السمعاني: "من تعمد الإدراج فهو ساقط العدالة، وممن يحرف الكلم عن مواضعه، وهو ملحق بالكذابين" يراجع تدريب الراوي (98)

(3) عن التناصية يراجع:
Michael Worton and Judith Still, (eds.) Intersexuality, Theories and Practices, Manchester University Press, Manchester and New York,U.S.A. 1990,P.1

(4) وينقسم التناص حسب توظيفه في النصوص إلى:
1 - التناص الظاهر: ويدخل ضمنه الاقتباس والتضمين ويسمى بالتناص الشعوري أو الواعي
2 - التناص اللاشعوري: أو تناص الخفاء ويكون فيه الراوي أو المؤلف غير واع بحضور نص في النص الذي يرويه.

وتعتمد تقنية التناص سياقيًا في الحديث النبوي الشريف على إلغاء الحدود بين النص الأصلي والنصوص أو الوقائع أو الشروح التي يضمنها الراوي نصه الجديد حيث تأتي هذه النصوص موظفة ومذابة في النص فتفتح آفاقاً أخرى دينية وأدبية وتاريخية عدة مما يجعل من النص ملتقى لأكثر من زمن، وأكثر من حدث، وأكثر من دلالة فيصبح النص غنيًا حافلاً بالدلالات والمعاني.

ولما ارتبط سياق الإدراج بالدواعي الديداكتيكية التفسيرية فقد أخذ أشكالاً ومواقع، يمكن إجمالها فيما يلي:

أ- الإدراج في أول الحديث: من ذلك ما رواه الخطيب من طريق أبي قطن وشبابة عن شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: (أسبغوا الوضوء، ويل للأعقاب من النار)[1]. فنحن هنا إزاء نصين وسياقين وليس نصًا واحدًا وسياقًا واحدًا كما قد يبدو لغير المختص.

السياق الديداكتيكي العام	
النص الأول/ لأبي هريرة	النص الثاني/ للرسول ﷺ
اسبغوا الوضوء	ويل للأعقاب من النار
سياق تفسيري إرشادي/ عقلي	سياق نقلي(وحي)

---

(1) تدريب الراوي (1/270)، وسنن أبي داود (1/24)، وشعب الإيمان (3/6)، وأخرجه مسلم في صحيحه حديث رقم (241) بتقديم وتأخير(ويل للأعقاب من النار أسبغوا الوضوء).

ويتفاعل السياقان، كما هو باد، إلى درجة يصعب تمييز أحدهما عن الآخر إلا لذوي الاختصاص، تقول جوليا كريستيفا[1] 'كل نص يتشكل من تركيبة فسيفسائية من الاستشهادات، وكل نص هو امتصاص أو تحويل لنصوص أخرى[2]'.

ب- الإدراج في وسط الحديث: من ذلك ما رواه النسائي من حديث فضالة مرفوعا: (أنا زعيم، والزعيم الحميل، لمن آمن بي وأسلم وجاهد في سبيل الله ببيت في ربض الجنة)[3].

قال أبو حاتم: الزعيم لغة أهل المدينة، والحميل لغة أهل مصر، والكفيل لغة أهل العراق، ويشبه أن تكون هذه اللفظة: الزعيم الحميل من قول ابن وهب أدرج في الخبر[4].

السياق الديداكتيكي العام		
النص الأول/ للرسول ﷺ	النص الثاني/ لابن وهب	تمام النص الأول/ للرسول ﷺ
أنا زعيم	والزعيم الحميل	لمن آمن بي وأسلم وجاهد في سبيل الله ببيت في ربض الجنة
سياق نقلي(وحي)	سياق اعتراضي تفسيري عقلي	سياق نقلي (وحي)

(1) هي فيلسوفة ولسانية صاحبة كتاب اللغة الشعرية، وتعد من أنجب تلاميذ الفيلسوف الروسي ميخائيل باختين صاحب كتاب فلسفة اللغة، والذي تحدث فيه عن مصطلح التناص ونظر له.

(2) نقلا من: التناص نظريا وتطبيقيا، أحمد الزعبي، مؤسسة عمون للنشر والتوزيع (12)

(3) المستدرك على الصحيحين، حديث رقم (2355)، وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وفي سنن النسائي (حديث 3133).

(4) صحيح ابن حبان (10/ 479)

إن نص ابن وهب التفسيري ليكاد ينصهر في نص الرسول ﷺ، لولا أن السياقين مختلفان، ونحن حين نقول باختلاف السياقات في الحديث المدرج نريد أن نلفت النظر لما يتميز به سيمائيًّا كل واحد منهما على حدة، فإذا تطلب سياق النقل (النص الأول) الأمانة وامتناع التزيد ومبدأ الحفظ، فإن سياق العقل التفسيري (النص الثاني) يسمح بحرية الاجتهاد متى دعت الضرورة التعليمية لرفع التباسات النص الأصلي. فكأن السياق الاعتراضي[1] المفاجئ والموازي للنص الأصلي جاء لرفع عقبات التأويل أمام المتلقي بتذليل صعوبات الفهم والإدراك لأجزاء النص الأصلي. فالسياق الاعتراضي سياق تتميمي لجزء من الدلالة ممثلة في مدخل معجمي غريب هو لفظ (زعيم).

ج- الإدراج في آخر الحديث: مثاله ما ورد في الصحيح عن أبي هريرة مرفوعًا: (للعبد ثم المملوك الصالح أجران، والذي نفسي بيده، لولا الجهاد في سبيل الله والحج وبر أمي لأحببت أن أموت وأنا مملوك)[2].

(1) عرف أبو هلال العسكري الاعتراض في كتابه الصناعتين بقوله: "هو اعتراض كلام في كلام لم يتم، ثمّ يرجع إليه فيتمه كتاب الصناعتين (394) وعرفه الزَّرْكَشِيّ في كتابه البرهان في علوم القرآن بقوله: ((هو ان يؤتى في أثناء الكلام، او كلامين متصلين معنى، بشيء يتم الغرض الأصلي بدونه ولا يفوت بفواته، فيكون فاصلاً بين الكلام أو الكلامين لنكتةٍ البرهان في علوم القرآن (3/ 56)

(2) صحيح البخاري: (حديث 2410)، باب: العبد إذا أحسن عبادة ربه ونصح سيده.

السياق الديداكتيكي العام	
النص الأول/ للرسول ﷺ	النص الثاني/ لأبي هريرة
للعبد المملوك أجران	والذي نفسي بيده، لولا الجهاد والحج وبر أمي لأحببت ان أموت وأنا مملوك
سياق نقلي(وحي)	سياق تعليقي تفاعلي

قال ابن حجر: "ظاهر هذا السياق رفع هذه الجمل إلى آخرها، وعلى ذلك جرى الخطابي فقال: لله أن يمتحن أنبياءه وأصفياءه بالرق كما امتحن يوسف، وجزم الداودي وابن بطال وغير واحد بأن ذلك مدرج من قول أبي هريرة، ويدل عليه من حيث المعنى قوله: وبر أمي، فإنه لم يكن للنبي ﷺ حينئذ أم يبرها[1] كما أنه يمتنع منه ﷺ أن يتمنى الرق.

والغالب وقوع الإدراج آخر الخبر ووقوعه أوله أكثر من وسطه، وذلك لأسباب تعليمية، لأن الراوي يقول كلاما يريد أن يستدل عليه بالحديث فيأتي به بلا فصل فَيُتَوَهَّمُ أن الكل حديث[2].

إن الإدراج تعالق - أي الدخول في علاقة- نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة، إنه تعالق نص أصلي قديم مع نص أو نصوص شارحة جديدة تالية في الزمن على النص وسياقه الأصليين. وهذا التعالق في الإدراج إذا تأملناه وجدناه يمثل أحد أوجه تحقيق التمام السياقي في بعده اللساني الذي يجسد التمفصل articulation السياقي والنصي.

(1) فتح الباري (5/ 175)

(2) تدريب الراوي (1/ 268)

والسياق النقلي هو المتحكم - في الحقيقة- في توليد[1] السياق التعليقي[2] مع اعتبار حال المخاطبين بالخطاب النبوي. إذ الحاجة السياقية للتدخل بالإدراج التفسيري هي الباعثة على حصول هذا الضرب من الأحاديث.

إننا إذا أعدنا النظر في الحديث المدرج من وجهة تداولية تناصية فإننا نكون قد انتقلنا من النظر للنص ككيان مغلق مجهز بمعانٍ محددة، تكون مهمة الحامل - بتعبير ابن تيمية - أو المؤول أن يحل شفرته، إلى رؤيته كشيء متعدد لا يقبل الاختزال، كتفاعل لا ينتهي للدلالات التي تتولد مع كل قراءة، وهكذا فإذا كان (النص) مقولة، يكون (التناص) هو الإجراء الذي تفرضه هذه المقولة[3].

ب- المسلسل وحفظ السياق المقامي:

يقول زين الدين العراقي في ألفيته:

مسلسل الحديث ما تواردا ... فيه الرواة واحدا فواحدا

حالا لهم أو وصفا أو وصف سند ... كقول كلهم سمعت فاتحد

(1) يعتبر ريفاتير وهو احد أعمدة النقد الأدبي واللساني الحديث أن النصوص تولد من النصوص.

(2) يقترح (تودروف) تسمية عملية إنتاج نص انطلاقا من نص آخر (تعليقاً) كنوع من تسهيل الفهم.

يراجع: نقد النقد، تودروف (104)

(3) مقدمة في نظرية الأدب: تيري إيجلتون (167- 168)

يعتبر الحديث المسلسل أحد أوجه تفسير قضية التمام السياقي رواية، حيث إنهم عرفوه بكونه ما تتابع رجال إسناده واحدا فواحدا على صفة واحدة أو حالة واحدة للرواة تارة وللرواية تارة أخرى، وصفات الرواة وأحوالهم أيضا إما أقوال أو أفعال أو هما معا، وصفات الرواية إما أن تتعلق بصيغ الأداء أو بزمنها أو مكانها، وله أنواع كثيرة غيرهما، فالمسلسل بأحوال الرواة الفعلية كمسلسل التشبيك باليد وهو حديث أبي هريرة شبك بيدي أبو القاسم ﷺ وقال: خلق الله الأرض يوم السبت... الحديث، فقد تسلسل لنا تشبيك كل واحد من رواته بيد من رواه عنه والعد فيها، وهو حديث: اللهم صل على محمد إلى آخره مسلسل بعد الكلمات الخمس في يد كل راو، وكذلك المسلسل بالمصافحة والأخذ باليد ووضع اليد على رأس الراوي[1].

لقد اعتنى المحدثون بالتأليف في الحديث المسلسل عناية خاصة، فمنهم من ألف في جزء خاص منه مثل: المسلسل بالأولية، ومنهم من ألف في شرح أحاديثه وتخريجها مثل:الآيات البينات في شرح وتخريج الأحاديث المسلسلات لعبد الحفيظ الفاسي، ومنهم من ألف فيه بصورة عامة في جميع أقسامه وأنواعه[2].

والحديث المسلسل عند أهل الصناعة والاختصاص لا يدل على صحة الحديث أو ضعفه أو وقفه أو رفعه، وإنما يدل على الكيفية التي

(1) تدريب الراوي (2/ 187)، والمنهل الروي (57)، و معرفة علوم الحديث (30)

(2) من ذلك: مسلسلات أبي نعيم الاصبهاني، ومسلسلات أبي بكر بن شاذان، ومسلسلات الخطيب البغدادي، والجواهر المفصلة في الأحاديث المسلسلة للأنصاري، والجواهر المكللة في الأخبار المسلسلة للحافظ السخاوي، والفضل المبين في المسلسلات من حديث النبي الأمين لعبد الرحيم الدهلوي، واليوانيت المكللة في الأحاديث المسلسلة للحلبي، وغيرها.

جاء بها الإسناد من حال أو وصف، ولذلك وضعه العلماء في ما يسمى بلطائف الإسناد.

إن المسلسل- وإن عده غير واحد من علماء الحديث من صفات الإسناد[1] بخلاف المرفوع ونحوه فإنه من صفات المتن، وبخلاف الصحيح فإنه من صفاتهما معا. إلا أننا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر تداولية وجدنا وصف المسلسل في صلته بالسياق مسألة متنية (أي متعلقة بالمتن أيضا) لأن تكرر الأفعال وتماثلها مثلاً في أحد أنواعه هو في الحقيقة حرص على إعادة إنتاج السياق Reproduction of context، وكان السياق لم يعد جزءًا محيطًا أو من القرائن التي تحتف بالنص بقدر ما صار نفسه نصا مقصودًا لذاته، أي مقصودًا من باب التأسي الحرفي والمطلق الذي لا يغادر صغيرة أو كبيرة من جزئيات السياق إلا ويستعيدها بوصفها جزءًا من درجة المتن الأصلي نفسه. بل إن المسلسل من هذا النوع الذي تتماثل فيه الأفعال في روايته خصوصا تصبح فيه عملية إعادة إنتاج السياق الحاف عملية رئيسية تنتفي فيها حقيقة المسلسل إذا نقدت، فالمسلسل من هذه الجهة هو شكل عملي من أشكال حفظ التمام السياقي، من طريق التكرار السياقي Contextual repetition، يختلف عن باقي الصور النصية أو الإسنادية التي يحرص فيها الرواة على ضبط المعطيات السياقية بوصفها جزءًا من وظائفهم في حفظ السنة.

من المسلسل الذي تتماثل فيه الأفعال في روايته، أي ما يعاد فيها إنتاج السياق المحيط بالمتن عبر سلسلة الرواة ما رواه الحاكم قال: شبك بيدي أحمد بن الحسين المقرئ وقال: شبك بيدي أبو عمر عبد العزيز بن

(1) شرح النخبة (34)، وعلوم الحديث (248)، وشرح التبصرة والتذكرة (2/ 285)

عمر بن الحسن بن بكر بن الشرود الصنعاني وقال: شبك بيدي أبي وقال: شبك بيدي أبي وقال: شبك بيدي إبراهيم بن يحيى وقال: إبراهيم شبك بيدي صفوان بن سليم وقال: صفوان شبك بيدي أيوب بن خالد الأنصاري وقال: أيوب شبك بيدي عبد الله بن رافع وقال: عبد الله شبك بيدي أبو هريرة وقال: أبو هريرة شبك بيدي أبو القاسم ﷺ وقال: خلق الله الأرض يوم السبت والجبال يوم الأحد والشجر يوم الإثنين والمكروه يوم الثلاثاء والنور يوم الأربعاء والدواب يوم الخميس وآدم يوم الجمعة[1].

ومثال آخر أورده الحاكم في معرفة علوم الحديث، يتسلسل فيه القول والفعل معًا، أي إعادة إنتاج لسياقين قولي وفعلي، قال الحاكم: والنوع الخاص من المسلسل ما حدثني الزبير بن عبد الواحد، حدثني أبو الحسن يوسف بن عبد الأحد القمي الشافعي بمصر قال: حدثني سليم بن شعيب الكسائي، حدثني سعيد الادم، حدثني شهاب بن خراش الحوشي قال: سمعت يزيد الرقاشي يحدث عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: لا يجد العبد حلاوة الإيمان حتى يؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، قال: وقبض رسول الله ﷺ على لحيته فقال: (آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره) قال: قبض أنس على لحيته فقال آمنت بالقدر خيره

(1) معرفة علوم الحديث (33)، وورد في مسند أحمد (حديث 79091) وقال ابن الطيب: تسلسل هذا الحديث أهل المسلسلات بلا تعقب، وأشار الشمس السخاوي إلى جمع غالب طرقه، ثم قال: وبالجملة فمدار تسلسله على ابن أبي يحيى وهو ضعيف، انتهى. وأما المتن بدون تسلسل فقال السخاوي: إنه صحيح العجالة في الأحاديث المسلسلة، أبو الفيض الفاداني المكي (7). وفي صحيح مسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار باب ابتداء الخلق وخلق آدم وأصل الحديث. ووروده في صحيح مسلم كاف للحكم عليه بالصحة، وإن لم يرد عند مسلم مسلسلا.

وشره وحلوه ومره، قال: أخذ يزيد بلحيته فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، وأخذ شهاب بلحيته فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، قال: وأخذ سليمان بلحيته وقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، قال: واخذ يوسف بلحيته فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، قال: أخذ شيخنا الزبير بلحيته فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره، قال لنا الشيخ أبو بكر الشيرازي: قال لنا الحاكم أبو عبد الله: أنا أقول عن نية صادق وعقيدة صحيحة: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره وأخذ بلحيته، وأخذ الشيخ أبو بكر بلحيته فقال: آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره[1].

ليس من شك في أن الحديث المسلسل يتميز عن غيره بخاصية متميزة هي تضمنه ونقله العناصر السياقية المصاحبة للمتن باعتبارها أيضا لغة لها مدلولها في باب التأسي (والتي لم تحظ بعد بالدراسة السيميائية)[2]، وهذا الاعتبار يذكرنا بما قامت به مدرسة بالو ألتو اللسانية حين نظرت إلى العناصر السياقية على أنها لغة غير لفظية؛ تمييزًا لها عن لغة الكلمات أو اللغة اللفظية. بل وجهت نقدا صارخا لتصورات اللسانيات التي لا تخص هذه اللغة غير اللفظية إلا بأدنى الاهتمام معتبرة إياها مجرد

(1) معرفة علوم الحديث (31 ـ 32) قال ابن الطيب: هكذا اخرجه الحاكم في نوع المسلسل من علومه، ورواه أبو نعيم في المعرفة مسلسلا أيضا، وأخرجه الديباجي وعنه ابن المفضل في مسلسلاتهما والغزنوي والخلعي في التاسع من فوائده وعبد الغفار السعدي في مسلسلاته وغيرهم، ولا يخلو من ضعف العجالة في الأحاديث المسلسلة: أبو الفيض الفاداني المكي (98).

(2) هذا موضوع بحث تشتغل عليه سميناه اللغة السيميائية للرسول ﷺ ويدخل فيه لغته الإشارية والجسدية مع الخاصة والعامة، والتي هي عبارة عن شفرات لها مقابلاتها الدلالية المفيدة في حقل التواصل الدعوي..

عوارض، وهكذا فقد أدمجت هذه المدرسة كل العناصر السياقية واعتبرتها لغة أو نصوصا.بل لقد اقترحت نموذجا جديدا أطلقت عليه نموذج الجوق المقابل، حيث تساهم في الرسالة عناصر الألفاظ والمظاهر الجسدية واللباس والأشياء المستعملة وكيفية إجراء الخطاب.هذه العناصر بأكملها المرافقة للتلفظ هي ما يكون اللغة أو الرسالة. فالرسالة اللغوية ليست مجرد عناصر لغوية متعاقبة صوتيا أو كتابة بل مجموعة مترافقة ومتواكبة من الكلمات والإشارات والأشياء[1].

إن المسلسل تسجيل لفظي وعملي (سلوكي) للسنة، وهو على قلته إلا أنه يمثل من وجهة نظر تداولية أحد أبرز العلامات على حرص الرواة في نقل النص بمتعلقاته السياقية من باب الاقتداء أولا وقبل كل شيء[2].

إن المشكلات التي تواجهنا عادة مع مفهوم 'النص' بصفته تسجيلاً لفظيًا للحدث التواصلي لتصبح أكثر تعقيدًا عندما نتعرض لمفهوم 'النص' المحكي. ولعل أبسط نظرة يمكن أن تنبهنا أن التسجيل الصوتي أو المرئي لأي حدث تواصلي كفيل بأن يحفظ لنا 'النص'.كما أن التسجيل الصوتي أو المرئي كفيل بالحفاظ على قدر كبير مما يخرج عن 'النص' ويشكل جزءًا من سياقه[3] بخلاف التسجيل الخطي أو الكتابي فإنه يسمح بضياع الكثير من المعلومات السياقية المفيدة طبعا في إنجاح عملية التأويل وحصر

(1) Yves Winkin. La nouvelle Communication, ed seuil, Paris, 1981. p23-24.

(2) الاقتراح (205)، وفتح المغيث (4/40)

(3) تحليل الخطاب: براون ويول (12-14)

ممكناته.فعلى قدر ضعف القرائن السياقية تتسع دائرة التأويل، وكلما كثرت القرائن السياقية انحصرت دائرة التأويل.

وفي الحديث المسلسل الذي يحفظ فيه السياق بتمامه الفعلي والقولي في بعض الأحيان، نجد أن المتقدمين قد قدروا صعوبة سلامة كل المسلسلات من العلل، أي من أعطاب التسجيل المتصل الإسناد، قال ابن الصلاح: 'وقلما تسلم المسلسلات من ضعف التسلسل لا في المتن'[1]، وقال السخاوي: 'وقلما يسلم التسلسل من الضعف يحصل في وصف التسلسل لا في أصل المتن كمتسلسل المشابكة فمتنه صحيح والطريق بالتسلسل فيها مقال'[2]. وهذا التحفظ عند المحدثين ونقاد الحديث لا يختلف عن الملاحظات التي انتهت إليها دراسة محللي الخطاب المعاصر لتسجيل الخطاب بعناصره السياقية.

(1) علوم الحديث (249)

(2) فتح المغيث للسخاوي (4/40)

خاتمة:

أما بعد:

فعقب هذه الجولة السريعة في مجالات مفهوم السياقية والتمام السياقي في المدونة الحديثية، نرى أن من أهم مطالب هذا العمل ونتائجه- على وجازته- تقريب درس السنة والحديث النبوي الشريف لطلبتنا في الدراسات اللسانية، وتحبيبه إليهم وإغراؤهم به حتى يقبلوا عليه وعلى النظر في أعمال شراحه والمعتنين به قديما ليستفيدوا علما لطالما غاب عن حلقات الدراسات اللغوية المعاصرة بسبب من العلمنة المحاصرة المضروبة بقصد أو بغير قصد عن هذا الضرب من الأبحاث.

أما عن نتائج هذا البحث المتواضع فيمكن أن نميز فيها بين نوعين:

الأول نتائج عامة، وتتمثل فيما يلي:

- التدليل على أن تجديد الأدوات المنهجية في القراءة والبحث يستتبع تجديدًا في الفهم.
- التأكيد على أن الدراسات الحديثية التراثية غنية، تحتاج إلى تحيين مفرداتها بأدوات علمية جديدة حتى يتسنى توظيفها تواصليًا ودعويًا في عالم الناس بصورة متجددة.
- بيان أن كنوز السنة المشرفة لا تستعصي على نظرية الاندماج المعرفي، بل تخدمها وتشهد لها بما تقدمه من نماذج وتحليلات.
- حاجة السنة النبوية المشرفة إلى مزيد البحث والدراسة لكشف نقاط القوة والضعف في الدراسات التراكمية.

إنها دعوة صريحة للاستفادة في تدريسنا لعلوم الوحي (قرآنا وسنة) من مناهج الدراسات اللسانية الحديثة بما تمنحه من أنساق وأدوات

في التحليل والفهم، قد تسهم- بدون شك- في فتح مغاليق وتجديد الوعي بالقضايا التي تناولتها السنة المطهرة.

أما عن النتائج الجزئية أو التفصيلية الخاصة فنذكر منها:

- تجاوب المدونة الحديثية مع الأدوات اللسانية الحديثة فيما يتعلق بمسألة التمام السياقي.
- تحليل الخطاب النبوي بالأدوات اللسانية أعطى إمكانات للكشف عن البعد التواصلي في السنة النبوية.
- بحث مسألة التمام السياقي في الحديث النبوي يقدم تفسيرًا جديدًا لمسألة اختلاف الرواة في"كم المتن" وفي "القرائن الحافة".
- ضياع عدد من"القرائن" في رواية الحديث نتيجة لإعمال مبدأ الجهد الأقل، وهو مبدأ لساني اهتمت به الدراسات التداولية الحديثة.
- ترك الاستفصال مقتضى سببي لتفسير الأخذ بالمعنى الراجح في العمومات على مساطر الأحكام الشرعية، وهذا المبدأ وإن كان فيه تقليص من "كم السياق" بيد أنه لا يلغيه بل يحفظ منه ما يخدم الحكم المطلوب.
- إعادة تفسير الحديث المدرج من زاوية التناص وتفاعل سياقات النصوص وانفتاحها على بعضها البعض، وتولد بعضها من بعض.
- إعادة تفسير الحديث المسلسل من زاوية التسجيل اللفظي والعملي للسنة النبوية وما يطرحه من إشكالات الدقة.
- الانتهاء إلى أن المسلسل من وجهة نظر تداولية مسألة متنية وليست وصفًا إسناديًا كما جرى تعريفه؛ لأن تكرر الأفعال وتماثلها -مثلا في أحد أنواعه- هو في الحقيقة حرص على إعادة إنتاج السياق.

المصادر والمراجع

- أسباب ورود الحديث: تحليل وتأسيس، محمد رأفت سعيد، ضمن كتاب الأمة، ع37، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1414هـ.
- بدائع الفوائد، ابن القيم، إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتاب العربي.
- تدريب الراوي: السيوطي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
- ترتيب الفروق واختصارها: البقوري، تحقيق عمر بن عباد، وزارة الشؤون الإسلامية بالمغرب، 1994م.
- تحفة الأحوذي، المباركفوري، دار الكتب العلمية بيروت.
- التحقيق في أحاديث الخلاف، ابن الجوزي، تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1415هـ.
- تحليل الخطاب: براون ويول، ترجمة محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، 1997م.
- تلخيص الحبير: ابن حجر، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، 1964م.
- التفكير اللساني في الحضارة العربية: عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، ط2، 1986م.

- التكوثر العقلي (اللسان والميزان): طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م.
- التمهيد، ابن عبد البر، تحقيق مصطفى بن احمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1387هـ.
- التناص نظريا وتطبيقيا، أحمد الزعبي، مؤسسة عمون للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2000م.
- حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية.
- سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1994م.
- سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمود شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- سنن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبوغدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1986م.
- السياق في تداوليات أبي إسحاق الشاطبي، إدريس مقبول، ورقة قدمناها في المؤتمر الدولي (السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور) الذي نظمته الرابطة المحمدية للعلماء، ونشرت في مجلة الرابطة، ع25، 2007م. ص105-112
- شرح التبصرة والتذكرة، الحافظ العراقي، تحقيق ماهر ياسين الفحل.
- شرح الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.

- شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط2، 1392هـ.
- شعب الإيمان، البيهقي، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1410هـ.
- صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة بيروت، ط3، 1987م.
- صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1392هـ.
- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- صيانة صحيح مسلم، الشهرزوري، تحقيق موفق عبد الله عبد القادر، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط2، 1408هـ.
- الصناعتين، العسكري أبو هلال، د.ت.
- طرق التضمين الدلالي والتداولي في اللغة العربية وآليات استدلال:سرحان إدريس، أطروحة دكتوراه مرقونة بكلية الآداب ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله. فاس. المغرب.
- عون المعبود، أبو الطيب، دار الكتب العلمية بيروت، ط2، 1415هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة بيروت، 1379هـ.
- فلسفة اللغة، زيدان محمود فهمي، دار النهضة العربية لبنان، 1985م.

- قاعدة ترك الاستفصال: دراسة أصولية تطبيقية، عبد الرحمن محمد عائض القرني، ضمن مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وادابها، مجلد17، ع 32. 2005م.
- الكتاب، سيبويه، دار الكتب العلمية، تحقيق محمد عبد السلام هارون، ط3، 1988م.
- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري.
- لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، دار صادر بيروت، ط1، 1992م.
- المبسوط، شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة بيوت، 1406هـ.
- مجمع الزوائد، الهيثمي، دار الريان للترات، ودار الكتاب العربي، القاهرة بيروت، 1407هـ.
- المختصر في علم رجال الأثر، عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة، ط3، 1952م.
- المستصفى في علم الأصول، الغزالي، دار الفكر.
- مسند أحمد، مؤسسة قرطبة مصر.
- مسند أبي عوانة، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة بيروت، ط1، 1998م.
- مسند عبد الرزاق، تحقيق حبيب عبد الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت، ط2، 1403هـ.
- المضمر في الخطاب اللغوي العربي، أزاييط بنعيسى، البنية والقيمة التنجيزية، مقاربة تداولية لسانية، أطروحة دكتوراه بكلية الآداب والعلوم الغنسانية مكناس، 1997م.

- معرفة علوم الحديث، الحاكم النيسابوري، تحقيق السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية بيروت، ط2، 1977م.
- المغني، ابن قدامة المقدسي، دار الفكر بيروت، ط1، 1405هـ.
- مقدمة في نظرية الأدب: تيري إيجلتون، ترجمة. أحمد حسان، هيئة قصور الثقافة، سبتمبر، 1961م.
- المنهاج في ترتيب الحجاج، الباجي أبو الوليد، مكتبة الرشد السعودية ط1، 2004م.
- المنهل الروي: ابن جماعة، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر دمشق، ط2، 1406هـ.
- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، ابن الزبير الغرناطي، تحقيق سعيد فلاح، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1983م.
- موارد الظمآن، الهيثمي، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية بيروت.
- الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط2، 1975م.
- نصب الراية، الزيلعي، تحقيق محمد يوسف البنوري، دار الحديث مصر، 1357هـ.
- نقد النقد، تودروف، ترجمة سامي سويدان، منشورات مركز الإنماء، بيروت.

- ALI.M.M.Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication (London: , Curzon Press-Routledge, 2000)
- Brown.G and Yule. Discourse Analysis. Cambridge university press, london.1983.
- Fillmore,C.J.Topics in Lexical Semantics. In (ed) R.W.Cole Current Issues in Linguistic Theory Bloomington: Indiana University Press.1977
- Geoffry Leech. Principles of Pragmatics, Longman Group Limited, London;1996
- Germain.C.Origine et évolution de notion de situation linguistique. ;vol18
- Michael Worton and Judith Still, (eds.) Intertextuality, Theories and Practices, Manchester University Press, Manchester and New York, U.S.A. 1990
- Paul Grice: Studies in The Way of Words, Harvard University Press, USA. 1989.
- Paul Grice. Logique et conversation. Traduction F.Berhet et Bozon, Communication n 30
- Stephan. U. Semantics ;Introduction to the Science of meaning. 1977.
- Wootton, A. Dilemmas of Discourse, London:Allen and Uniwin.1975.
- Yves Winkin. La nouvelle Communication, ed seuil, Paris, 1981
- Zipf. g.Human Behavior and The Principle of Least Effort ; An Introduction to Human Ecology.1949.

الكاتب في سطور

الدكتور إدريس مقبول

- أستاذ اللغويات بالمركز التربوي الجهوي بمكناس- المغرب-
- شارك في عدد من الندوات والمؤتمرات الدولية
- عضو منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين
- عضو الجمعية المغربية للبحث العلمي
- عضو مركز ابن رشد للدراسات والأبحاث
- عضو مختبر البحث في العلوم المعرفية بجامعة محمد بن عبد الله بفاس
- صدر له:
  - الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث بالأردن، 2007.
  - المخفي والمعلن في الخطاب الأمريكي، منشورات الزمن، الرباط، المغرب، 2007.
  - منهج سيبويه في الاحتجاج بالقراءات ولها، عالم الكتب الحديث بالأردن، 2010.

للاتصال:

البريد الإلكتروني:makboul_driss@yahoo.fr

الهاتف:+212667206796